

الفوائد الهاديّة

في

سُرع التجريد

تأليف

مباحة أبة الله الحامد الحاج السيد محمد الحسيني الشيرازي

دار الإيمان للطباعة والنشر
أبران - قم

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

١٤٤٣

٨٨

کتابخانه
مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۷۱۷۱
تاریخ ثبت:

القول السكيد

في شرح التجريد

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

الطبعة الاولى

سنة { ١٣٨١ هـ
١٩٦١ م

ملاحظات الكتاب

* اسم الكتاب	القول السديد في شرح التجريد
* المؤلف	محمد المهدي الحسيني الشيرازي
* الناشر	دار الايمان - قم
* عدد الصفحات	: ٤٢٠
* الطبعة	الأولى في ايران سنة ١٤١٠ هـ - ١٣٦٨
* المطبعة	: امير - قم
* عدد المطبوع	: ٣٠٠٠
* السعر	: تومان

ملاحظة: يحمل الاصل في قوسين كهذين ()

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين ، من الآن الى قيام يوم الدين .
وبعد :

فيقول محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي : هذه وجيزة في شرح
(تجميد الاعتقاد) للحقق الحكيم الأقدم نصير الدين الطوسي - رحمه الله -
كتبته توضيحا للبراد في غاية الاختصار ، وتبعنا في الغالب كشف المراد
لآية الله العلامة الحلي - قدس سره - والشرح الجديد .
والله أسأل العصمة والقام والثواب ، انه ولي ذلك .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد أنبيائه
محمد المصطفى وعلى أكرمه أحبابه .

فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ
نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

قال (ره) : (بسم الله الرحمن الرحيم - اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه) أضاف كلمة بعد الى كلمة حمد . ثم لا يخفى ان بعضهم منع من اطلاق
كلمة واجب الوجود على الله سبحانه لتوقيفية الأسماء ، وأجيب عنه بأنه مرادف
للسمدي والمرادف جائز نحو اطلاق لفظة ، خدا ، المرادف للفظ الله عليه
ورد بعدم قبول الترادف أولاً ، وعدم جواز اطلاق المرادف ثانياً ، ولذا
لا يجوز اطلاق لفظ ، الزارع ، وه المنبت ، ونحوهما عليه سبحانه ، وفيه بحث
طويل أوردناه في بعض كتبنا (والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى
أكرمه أحبابه) على وفاطمة والحسين والأئمة عليهم السلام .

(فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام) (وإنما سمي هذا العلم
كلاماً لأن أول مسألة وقع التكلم فيها هي مسألة انه سبحانه متكلم ، كما قيل ،
(وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد ، مما قاذى الدليل اليه ، وقوى اعتمادي عليه ، وسميته بتجريد
الاعتقاد .

واقه أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ، ورتبته
على ستة مقاصد .

الاجتهاد (في أصول الدين ومقدماتها) مما قاذى الدليل اليه وقوى اعتمادي
عليه وسميته بتجريد الاعتقاد (لتجريده عن الحشو والذوائد والمذاهب
الفاسدة .

(واقه أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على
ستة مقاصد) : (الأول) في الأمور العامة . و (الثاني) في الجوهر والعرض
و (الثالث) في إثبات الصانع وصفاته . و (الرابع) في النبوة . و (الخامس)
في الإمامة . و (السادس) في المعاد . ولا يخفى أن الأصل الثاني من الأصول
الخمسة أعنى العدل داخل في المقصد الثالث ولذا لم يفرد له مقصداً .

(المقصد الأول)

في الأمور العامة ، وفيه فصول :

(الفصل الأول) في الوجود والعدم وتحديدتهما بالثابت العين
والذني العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك أو يشتمل
على دور ظاهر

(المقصد الأول في الامور العامة) التي لا تختص بالهية أو الوجود
والواجب أو الممكن والجوهر أو العرض بل نتكلم في هذا المقصد عن أمثال
هذه الامور عامة (وفيه فصول) :

(الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدتهما بالثابت العين) في
الوجود (والذني العين) في العدم كما حددهما ذين المتكلمون (أو) تحديدهما
بما حددهما الحكماء من ان الوجود هو (الذي يمكن أن يخبر عنه و)
العدم (نقيضه) فهو الذي لا يمكن أن يخبر عنه (أو بغير ذلك) كقولهم
الموجود هو الذي يكون فاعلا ومنفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
(أو يشتمل على دور ظاهر) أخبر قوله : « أو تحديدهما ، بيان الدور : ان قولهم
في تعريف الوجود ، الثابت ، عين الوجود فيتوقف معرفة الوجود على معرفة
الثابت ومعرفة الثابت على معرفة الوجود ، وقولهم في تعريف العدم ، المنق ،
عين العدم ، وكذا قولهم في التعريف الثاني ، الذي ، يرادف الموجود فانه
لا يشار به الى معدوم مطلق ذهنياً وخارجاً ، وقولهم في العدم ، لا يمكن ، الذي
هو عدم ، عين العدم ، وكذا قولهم في التعريف الثالث ، ما يكون ، فان
الكون عين الوجود ، وفي العدم ، ما لا يكون ، فان عدم الكون عين العدم .

بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود، والاستدلال
بتوقف التصديق بالتنافي عليه باطل

أقول : لا ينبغي مافي هذه الكلمات من التسامح فتأمل . وعلى هذا فليس
مرادهم من هذه التعاريف الحد الحقيقي أو الرسم (بل المراد تعريف اللفظ)
وشرح الإسم الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح عند السامع كأن
يفسر « الفد وكسر ، بالاسد » ، بل نقول : انه لا يعقل تعريف الوجود أصلا
(إذ لا شيء أعرف من الوجود) ومن البديهي ان المعرف يلزم أن يكون
أجلى من المعرف . وكذا لا يمكن تعريف الوجود لامر آخر وهو ان الحد
يلزم أن يتركب من الجنس الذي هو أعم ذاق والفصل الذي هو مساو ذاق ،
ومن الواضح عدم شيء أعم من الوجود ولا مساو له .

هذا وجه عدم امكان تعريف الوجود ، ثم ان الفخر الرازي تصدى
ليان وجهين آخرين لإبطال تعريف الوجود ونحن نذكرهما أولا ثم نشرح
العبارة فنقول : الوجه الاول بلفظ القوشجي ان التصديق بالتنافي بين الوجود
والعدم - أعنى قولنا الشيء اما موجود واما معدوم - بديهي ويتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يتوقف
عليه البديهي أولى بالبديهية واليه أشار المصنف (ره) بقوله : (والاستدلال)
الذي ذكره الرازي لإبطال تعريف الوجود (بتوقف التصديق بالتنافي)
بين الوجود والعدم الذي هو بديهي (عليه) أي على تصور الوجود والعدم
فيكونان بديهيين (باطل) الوجه البطلان : ان التصديق البديهي لا يجب أن
يكون تصوراته بديهييا ولذا نرى ان التصديق بعدم اجتماع الحر والبرد بديهييا
ومع ذلك لا نعرف حقيقتهما ، وكذا التصديق بأن لنا عالماً بديهي مع عدم
بداية ذات الخالق . والحاصل ان التصديق متوقف على تصور الطرفين اجمالاً

أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا
وابطال الرسم باطل

لا معرفتهما بالكنه . الوجه الثاني أن تعريف الوجود إما بالحد أو بالرسم
والاول مستلزم للدور أو الخلف والثاني مستلزم للدور ، وحيث استحالة
يستحيل تعريف الوجود بيان ذلك : انه لو عرف الوجود لكان إما بجزئه
أو بتمامه - في الحد - أو بأمر خارج عنه - في الرسم ، فلو كان تعريف الوجود
بنفسه لزم الدور ، وإن كان بجزئه فذلك الاجزاء إما وجودات أم لا ، فإن
كانت وجودات لزم الدور أيضا لانه تعريف للوجود بالوجود ، وإن لم تكن
وجودات فبعد اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد كان الوجود محض ليس بوجود
وهو خلف وإن حصل لم يكن التركيب في نفس الوجود وهو خلف أيضا ،
وإن كان التعريف بأمر خارج عنه - وهو الرسم - توقف التعريف على اختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهذا دور أيضا .

والى هذا أشار بقوله : (أو بتوقف الشيء على نفسه) إشارة الى الدور
اللازم من تعريف الوجود بنفسه ومن تعريف الوجود باجزائه على تقدير أن
تكون وجودات (أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا) إشارة الى الخلف
المستلزم من تعريف الوجود باجزائه سواء حصل عند اجتماعها شيء زائد
هو الوجود أم لا (وابطال الرسم) عطف على بتوقف معنى يلزم على سنيل
منع الخطأ إما أحد الاشكالين الاولين من الدور والخلف - على فرض التحديد -
وإما الدور - على فرض الرسم - والاولى أنه يقول بطلان الرسم فتأمل
(باطل) خبر قوله : • والاستدلال ، وجه البطلان أننا نختار الرسم وقوله :
• بأنه يلزم الدور ، غير صحيح إذ الناظر في اكتساب المية إذا تصور عوارضا
وعلم من بينها ما يخص بها فاستفاد من تلك الخاصة تصور المية بنحو الرسم صح

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول
القسمة يعطى الشركة

تعريفها بعد بتلك الخاصة كما لا يخفى .

(مسألة) لما فرغ المصنف من البحث عن أحد الوجود والعدم شرع في
البحث عن أحكامهما وبدأ باشتراك الوجود بين أقسامه من الوجود العيني
والذهني والواجب والممكن (و) استدل لذلك بأمر ثلاثة :

الاول - (تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود) فانا قد نجزم بأصل
الوجود وتتردد في خصوصياته . مثلا اذا رأينا ممكنا تردد ذهننا بين أن يكون
طنه واحدا أو ممكنا وعلى تقدير كونها ممكنا تتردد بين كونه جوهرأ أو عرضا
وهكذا فالامر المقطوع به مع تردد الخصوصيات هو أصل الوجود فيكون
مشتراكا بينها ولإلا لم يقل بقاءه مثلا لا يقل أن نجزم بكون هذه اللفظة اسم
مع التردد في كونها فضلا أو معربا . نعم يقل ذلك مع التردد في كونها معربا
أو مبنيأ . أقول : لا يخفى أن المجزوم به إنما هو المفهوم المنتزع وهذا لا يستلزم
تفاهيه وجود الواجب والممكن فانه قد ينتزع مفهوم واحد من أمور
لا تشابه بينها .

(و) الثاني - (اتحاد مفهوم نقيضه) أي العدم فان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم مع بداهة الانحصار لان المفهوم اما موجود أو معدوم - فتأمل .

(و) الثالث - (قبول القسمة) فان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن
والجوهر والعرض وهكذا ولو لم يكن الوجود مشتركا بينها لم يصح التقسيم كما
لا يصح تقسيم الاسم على المعرب والفعل لما لم يكن مشتركا بينهما ، والحاصل ان هذه
الوجوه الثلاثة (يعطى الشركة) وتذكير الضمير باعتبار كل واحد منها كما لا يخفى

فيتغير المية وإلا انحلت الماهيات أو لم تنحصر أجزاؤها

(مسألة) هل الوجود مغاير للمية أو جزئها أو العكس أو عينها المصنف وجماعة على أن الوجود مغاير للمية. وقبل الشروع في الاستدلال لابد من التنبيه على مقدمة وهي أن المية كما يأتي عبارة عما به الشيء يكون هو هو، مثلا مية الانسان هو الحيوان الناطق ومية الحمار هو الحيوان الناطق وهكذا. اذا عرفت هذا قلنا: ان المصنف استدل للغايرة بوجوده سبعة:

الاول - ما أشار اليه بقوله (فيتغير) الوجود (المية وإلا) فلو لم يكن مغايراً لها (انحلت الماهيات) لو كان الوجود عينها (أو لم تنحصر أجزاؤها) أى أجزاء المية ان كان الوجود جزئها، يبان ذلك ان الوجود لو كان عين المية لزم اتحاد الماهيات بعد فرض ان الوجود مفهوم واحد لأنه حيثئذ يتشكل قياس هذه صورته: المية عين الوجود والوجود واحد فالمية واحدة، وهذا ضروري البطلان إذ لازمه أن تكون حقيقة الماء والنار واحدة، ولو كان جزؤها لزم عدم انحصار أجزاء المية يبان الشرطية انه لو كان جزءاً للميات لكان جزءاً مشتركاً - إذ لا اشتراك للميات في غير الوجود - ولو كانت مشتركة لزم امتياز بعضها عن بعض بأجزاء أخرى - وتلك الأجزاء الأخر لابد من وجودها لامتناع تقدم الوجود بالمعلوم - وعليه فيكون الوجود جزءاً لتلك الفصول أيضاً فتلك الأجزاء لها أجزاء أيضاً وتنقل الكلام في جزء الجزء وهكذا الى أن يتسلسل، وحيث بين في موضعه بطلان التسلسل يطل كونه الوجود جزء المية. بقى الكلام في انه لو كانت المية جزء الوجود ولم يتعرض له المصنف والظاهر انه يلزم منه التسلسل أيضاً لأن المية التي هي جزء الوجود اما موجودة أو معدومة، والثاني غير معقول لأنه يلزم منه تركيب الوجود من اللاوجود، والاول

ولا انفكاكها تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة الحمل

موجب للتسلسل لأن المية التي هي جزء يكون لها وجود فيكون للجزء جزء
ونقل الكلام الى الجزء الذي هو غير الوجود فنقول اما موجود واما معدوم
الى أن يتسلسل . ثم اعلم ان هذه المسألة فرع المسألة الاولى إذ اتحاد مفهوم
الوجود واشترائه يرجب مغايرته للمية وإلا فلو كان الوجود مختلفا وكانت
المية عين الوجود لم يلزم منه محذور اتحاد الميات .

(و) الثاني - (لا انفكاكها) أى الوجود والمية (تعقلا) فانا قد
تعقل المية مع الشك في وجودها كما لو شككنا في وجود العنقاء وقد تعقل
الوجود ونشك في المية كما لو تعقلنا وجود العلة لهذا الاثر ونشك في انها
جزءه أو عرض ، فمذا الانفكاك في التعقل دليل المغايرة إذ لو كانت المية
عين الوجود لم يعقل الانفكاك كما لم يعقل الانفكاك بين الإنسان ونفسه .

(و) الثالث - (لتحقق الامكان) فان يمكن الوجود محقق ضرورة ،
ولو كان الوجود نفس المية أو جزؤها لم يتحقق يمكن الوجود . بيان ذلك :
ان الواجب عبارة عما لا نسبة له الى العدم أصلا والمقتنع عبارة عما لا نسبة
له مع الوجود أصلا والممكن عبارة عما له نسبة الى الوجود والعدم على السواء
فان وجدت علته وجد وان لم توجد غلته عدم ، فلو كان الوجود نفس المية
أو جزؤها لم يتصور هناك تساوى النسبة الى الوجود والعدم كما لا يتصور
تساوى نسبة الانسان الى الانسان وعدمه ولا نسبته الى الناطق وعدمه .

وان شئت قلت : الامكان نسبة بين المية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين
(و) الرابع - (فائدة الحمل) للوجود على المية . وبيانه : انا اذا حملنا
الوجود على المية وقلنا : المية موجودة ، استفدنا منه فائدة لم تكن حاصلة
قبل الحمل ، ولو كان الوجود عين المية لم تحصل فائدة أصلا كما لا تحصل فائدة

والحاجة الى الاستدلال وإتفاء التناقض وتركيب الواجب

في حمل الانسان على نفسه . هذا بالنسبة الى نفي العينية ، واما نفي الجزئية فبان يقال : انا اذا حملنا الوجود على المية استفدنا منه فائدة لا من قبيل الشرح ، ولو كان الوجود جزءا كانت الفائدة من قبيل الشرح مثلما لو قلنا : الانسان ناطق .

(و) الخامس - (الحاجة الى الاستدلال) في اثبات الوجود للمية ، فاننا اذا قلنا : العناء موجود - مثلا - كان اثبات الوجود له محتاجا الى الدليل ولو كان الوجود نفس المية لم نحتاج الى الدليل ، إذ اثبات الشيء لنفسه لا يحتاج الى الدليل ، وهذا الدليل كما ينفي عينية الوجود للمية ينفي جزئيتها لها إذ الجزء ذاتي ولذا في لا يحتاج الى الدليل . مثلا اثبات جزئية السكر للسكرين لا يحتاج الى الدليل .

(و) السادس - (اتفاء التناقض) فان الوجود لو كان عين المية أو جزءا ، ثم قلنا المية مبدومة لزم التناقض وكان ذلك مثل أن نقول : الانسان ليس بانسان ، أو الانسان ليس بناطق ، فعدم لزوم التناقض عند حمل العدم على المية دليل على مغايرة الوجود للمية .

(و) السابع - (تركيب الواجب) إذ لو كان الوجود جزءا للمية كان وجود الواجب جزءا فكان هنالك كلا أحد أجزائيه الوجود ، وحيث ان تركيب الواجب مستحيل كان جزئية الوجود للمية مستحيلا . مثله : ان الحيوان حيوانا كان جزءا من أنواعه كان كذا تحقق الحيوان تحقق المركب الذي هو عبارة عن الحيوان وفضله ، فلو كان الوجود كالحيوان كان كذا تحقق الوجود تحقق المركب وهو مستلزم تركيب الواجب .

ثم اطل لنوعه الادلة السبعة بعضها لإثبات عدم عينية الوجود للمية

وقيامه بالمهية من حيث هي هي فزيادته في التصور . وهو ينقسم
الى الذهني

وبعضها لإثبات عدم جرميته لما وبعضها لإثبات كليتها .

(و) ان قلت : اذا كان الوجود غير المهية وكان قائما بها فاما أن يقوم
بالمهية حال وجود المهية ، واما أن يقوم بها حال عدمها والقسمان باطلان :
اما الأول فلاستلزام أن تكون المهية موجودة قبل وجودها ، واما الثاني
فلاستلزام قيام الصفة الوجودى بالمحل العدمى - مع ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له - واذا بطل القسمان كان اللازم القول بكون الوجود عين
المهية . قلت : ليس قيام الوجود بالمهية المعصومة ولا بالمهية الموجودة ، بل
(قيامه بالمهية من حيث هي) يعنى ان الذهن يرى مغايرة الوجود للمهية
واتصالها بها لانه في الخارج مهية موجودة ثم تنصف بالوجود أو مهية
معصومة ثم تنصف بالوجود حتى يرد أحد الاشكالين . نوضحه : ان من
شأن الذهن الحكم بمغايرة بعض الأشياء عن بعض اذا رأى الانفكاك بينهما .
مثلا : الذهن حيث يرى عدم التلازم بين العدد والزوجية - لامكان الفرد -
ولا بين العدد والفردية - لامكان الزوج - يحكم بمغايرة العدد للزوجية والفردية
ولأنما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلو . اذا عرفت ما ذكرنا فقس المهية
والوجود والعدم طيه ، بحيث ان الذهن يرى عدم التلازم بين المهية والوجود
- لامكان عدم المهية - ولا بين المهية والعدم - لامكان وجود المهية - يحكم
بمغايرة المهية للوجود والعدم ولأنما يلزم أحدهما على سبيل مع الخلو
(فزيادته) أى الوجود ومغايرته للمهية (في التصور) لافى الخارج ، فان
قيام الوجود بالمهية ليس من قبيل قيام السواد بالمحل .

(مسألة) (وهو) أى الوجود (ينقسم الى الذهني) وهو الأمر

والخارجى والا لبطلت الحقيقة ، والموجود فى الذهن إنما هو الصورة
 المخالفة فى كثير من اللوازم ، وليس الوجود معنى به تحصل المية
 فى العين

المصور فى الذهن (والخارجى) وهو الموجود فى الخارج ، وهذا القسم
 الثانى من الوجود لا اشكال فيه لأحد وإنما الخلاف فى القسم الأول لجماعة
 منهم نفوه والمحققون أثبتوه ، واستدل المصنف (ره) لتحقيقه بقوله :
 (وإلا) يكن الوجود الذهنى متحققاً (لبطلت) القضية (الحقيقة) .
 بيان ذلك : انه لو لم يكن الوجود الذهنى متحققاً لزم أن تكون القضايا كلها
 خاطئة ، مع اننا نرى صحة القضايا الحقيقية حيث نحكم بالأحكام الإيجابية
 على موضوعات معدومة فى الأعيان . مثال القضية الخارجية : قتل من فى
 السكر ، ، ومثال القضية الحقيقية : الانسان حيران ناطق ، حيث نحكم
 بالمحمول على طبيعة الانسان وحقيقته سواء وجد فى الخارج - حين الحكم - أم لا
 (و) ان قلت : انه لو كان لنا وجود ذهنى - بمعنى حلول المية فى
 الذهن وتلبسها بلباس الذهن - لزم أن يتصف الذهن بالحرارة والبرودة وأن
 يكون معوجاً مستقيماً مرتفعاً منخفضاً وهكذا ، مع انه باطل ضرورة . قلت :
 (الموجود فى الذهن) ليس نفس حقيقة الشئ . حتى يلزم اتصاف الذهن
 بهذه الصفات الحقيقية ، بل (إنما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم)
 إذ من المعلوم ان الصورة والشبح تخالف ذى الصورة ، فكل الذهن مثل المرات
 وان كان بينهما عموم من وجه كما لا يخفى .

(مسألة) (وليس الوجود معنى) زائداً على الحصول العيني بحيث
 (به تحصل المية فى العين) لأنه مستلزم للدور إذ قيام هذا المعنى - أى

بل الحصول، ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

الوجود - بالمية التي هي في الأعيان يستمدى تحقق المية في الخارج وللغرض
ان تحقق المية إنما هو بهذا المعنى وهو صور صريح (بل) الوجود عبارة عن
(الحصول) الخارجى فالمية الخارجية يتزع منها الوجود باعتبار خارجيته .
(مسألة) (ولا تزايد فيه) أى في الوجود (ولا اشتداد) الزيادة
والنقصان من مقولة الكم والشدة والضعف من مقولة الكيف ، فالزيادة عبارة
عن زيادة الكم والاشتداد عبارة عن زيادة الكيف . مثلاً: لو كان النخل ذراعاً
ثم صار ذراعين قيل انه تزايد كما ان الياض لو كان ضعيفاً ثم صار قوياً قيل
انه اشتد . والوجود غير قابل للزيادة والاشتداد ، اما التزايد فلأن الزيادة اما
وجود أو غيره فلو كان غير وجود لزم اجتماع النقيضين ولو كان وجوداً
فاما أن يحدث في نفس المحل الأول فيلزم اجتماع المتلين أو في غيره فيكون
هناك وجودان لا انه تزايد في وجود واحد ، واما الاشتداد فقال في كشف
المراد : لأنه بعد الاشتداد ان لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً
بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداداً
للموجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد ،
انتهى . ولا يخفى سوق الدليلين في جانب النقصان والضعف .

(مسألة) (وهو) أى الوجود (خير محض) والعدم شر محض
للإستقراء إذ ما من شيء يقال له خير إلا كان وجوداً وما من شيء يقال له
شر إلا كان عدماً ، فان القتل الذى حكم العقلاء بكونه شراً معتل على أمور
وجودية وأمر عدى وشرهته بالنسبة الى الثانى فان قدرة القاتل وحدة الآلة
وقبول عضو المقتول للقطع كلها كالخير وإنما شرهته من حيث انه ازالة
كال الحياة عن الشخص .

ولا ضد له ولا مشسل له فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها
ويساوق الشيئية فلا يتحقق

أقول : لا يخفى أن الاستقراء الناقص لا يبعد النتيجة مع إمكان المناقضة
في كثير من المصاديق .

(مسألة) (ولا ضد له) أى للوجود لأن الضدين يقال لما اجتمع
فيه أمور أربعة : الأول والثاني ذات وجودية الثالث والرابع ذات وجودية
أخرى تقابلها والوجود ليس ذاتا ولا وجوديا وليس هناك ذات وجودية
أخرى تقابلها .

(مسألة) (ولا مثل له) بذلك البرهان المتقدم ، إذ المثلان ذاتان
وجوديان يسد كل منهما سد صاحبه ويكون المعقول من أحدهما عين المعقول
من الآخر . وقد تقدم أن الوجود ليس ذاتيا ولا وجوديا - لأنه يلزم أن
يكون للوجود وجود - وليس هناك شيء آخر يماثله إذ العدم والموت ليسا
ذاتيين ولا وجوديين ولا مماثلين له بحيث يكون المعقول من الوجود عين
المعقول من أحدهما (فتحققت مخالفته للمعقولات) أى أن النسبة بين
الوجود وبين سائر المعقولات هي نسبة أحد المتخالفين بالآخر ، وهذا
تقريع لقوله : « ولا ضد له ولا مثل » . يأنه : أن المتكلمين حصروا النسبة
بين المعقولات في ثلاثة أقسام : التضاد والمماثل والتخالف ، فإذا اتنى الأولان
بقى الثالث لا محالة (ولا ينافيها) أى أن الوجود لا ينافي المعقولات فانه
يعرض لجميع المعقولات حتى للاعدام المعقولة فان تعقل العدم عبارة عن
وجوده الذهني كما لا يخفى .

(مسألة) (ويساوق) الوجود (الشيئية) فكلا صدق الوجود
صدقت الشيئية وبالعكس إذ كل وجود شيء وكل شيء وجود (فلا يتحقق)

بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .

وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف
والمحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد

الوجود (بدونه) أى بدون الشيء (والمنازع) لهذا التساوق (مكابر مقتضى عقله) فانه قد ذهب بعض الى نفي المساواة وقالوا : ان للمعدم الخارجى ذاتا ثابتة فى الاعيان وهو شىء . ولكن لا وجود له لاخرجا ولا ذهنا ، ومن البدهى بطلان هذا المنهج إذ لا ذات للمعدم حتى تتحقق الشيئية بدون الوجود . وربما استدللهم بأنه يقال للبارى واجب الوجود ، ولا يقال واجب الشيئية . . أقول : هذا اصطلاح لا يدل على مطلوبهم من المغايرة كما لا يخفى . (وكيف تتحقق الشيئية بدونه) أى بدون الوجود (مع) انه لو كانت الميات ثابتة فى العدم - تصدق عليها الشيئية بدون الوجود - لزم أحد أمرين : اما عدم القدرة أصلا ولما أن يكون انصاف المية بالوجود موجوداً . بيان التلازم : انه لو كانت الذات ثابتة فى العدم ، فالغور اما أن يؤثر فى المية وهو غير صحيح - على هذا القول - إذ للمية ثابتة مستغنية عن المؤثر ، واما أن يؤثر فى الوجود وهو باطل أيضا على قولهم إذ يرون ان الوجود حال والحال غير قابل للتأثير كما سيأتى ، فبقى أحد الأمرين على سبيل منع الخلط : الاول أن تكون القدرة مؤثرة فى انصاف المية بالوجود وهو باطل إذ الانصاف أمر اعتبارى . الثانى أن لا تكون قدرة أصلا وهو باطل ضرورة لوجود القدرة والتأثير بالضرورة كاف (اثبات القدرة وانتفاء الإنصاف) دليل على عدم ثبوت للمعدم (و) أيضا كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع (انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد) هذا برهان ثان دال

ولو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات ، والامكان اعتباري

على انتفاء الميزات في العدم وهذا البرهان مركب من ثلاث مقدمات اثنتان منها مسئلة عند الخصم وواحدة ضرورية ، اما المسلتان فالأولى ان الأشياء ثابتة في العدم ، والثانية ان لكل مية كاية في العدم أشخاص غير متناهية مثلا أشخاص الانسان في العدم غير متناه وكذا افراد القرس والشجر وغيرهما والمقدمة الضرورية هي ان الموجود لا يعقل منه أمر زائد على الكون في الأعيان واذا ثبتت هذه المقدمات لزمهم الحال . يانه : ان لكل مية أشخاص غير متناهية كائنة وكذا كان كائناً كان موجوداً فلكل مية أشخاص غير متناهية موجودة ، وهذا بديهي الاستحالة إذ غير المتناهي مستحيل ، ثم ان للقاتلين بثبوت المعلوم حجتان : (الأولى) ان المعلوم متميز وكل متميز ثابت فالمعلوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعلوم معلوم وكل معلوم متميز ، واما الكبرى فلأن التميز صفة ثابتة للتمييز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له (و) هذه الحجة باطلة إذ (لو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات) فانا وان سلنا الصغرى وقلنا ان المعلوم متميز ولكن لا نسلم الكبرى وهي كل متميز ثابت فان شريك البارى متميز وليس بثابت بالضرورة وكذا سائر الأمور المستحيلة . الحجة الثانية لهم ان المعلوم ممكن وكل ممكن ثابت فالمعلوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعلوم لو لم يكن ممكناً استحال وجوده وكان كشریک البارى وهو ضرورى البطلان ، واما الكبرى فلأن الممكنية وصف للمعلوم وثبوت الموصوف يستدعي ثبوت الموصوف إذ لا يعقل قيام الصفة بنفسها (و) هذه الحجة أيضا باطلة إذ (الإمكان اعتباري) لا متاصل خارجي والصفة الخارجية تحتاج الى الموصوف لا الاعتبارية الذهنية وإلا فلا احتاج

يمرض لما وافقونا على اتفائه وهو يرادف الثبوت والمدم يرادف النفي فلا واسطة والوجود لا يرد عليه القسمة

الصفة الاعتبارية الى المحل لزم ثبوت شريك الباري - لاتصافه بالإمتناع - .
والحاصل ان الإمكان (يمرض لما) أى شئ كـشريك الباري الذى
(وافقونا) هؤلاء القسوم (على اتفائه) فليكن سائر ما يمرض عليه
الإمكان من هذا المقييل أى لا ثبوت له علوجا .

(مسألة) ذهب جماعة الى ان هناك أشياء مترسطة بين المعدوم والموجود
وسموها الحال وعرفوها بأنها صفة لموجود ولكن لا يوصف بالوجود والعدم
وعلى هذا فالثابت أعم من الموجود ، إذ الثابت يشمل الموجود والحال
- والمنفى أعم من المعدوم ، إذ المنفى يشمل المعدوم والحال (و) هذا
المنع بابطال إذ (هو) أى الوجود (يرادف الثبوت والمدم يرادف
النفي فلا واسطة) بينهما ، ثم انهم استدلوا بثبوت الحال بأمرين : الاول :
ان الوجود - كما تقدم - مغاير للشيء وعليه فالوجود اما موجود واما معدوم
واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فثبت الثالث وهو المطلوب ،
اما بطلان الاول فلأنه لو كان الوجود موجوداً لزم التسلسل . بيانه : ان
معنى مرجودية الوجود اتصافه بوجود آخر فنتقل الكلام فى الوجود الثانى
فهو اما موجود أو معدوم أو واسطة وهكذا ، واما بطلان الثانى فلأنه لو
كان الموجود معدوماً لزم التناقض (و) هذا الدليل باطل إذ (الوجود
لا يرد عليه القسمة) بهذا التحرف انه من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه ونقيضه
ومثله قول من يقول : الابيض اما أبيض أو أسود والإنسان اما انسان أو حمار
هذا جواب نقضى ، والحل ان الشئ لا يردد بين نفسه وغيره اذ المردد يلزم
أن يكون أعم من الفردين بالجنسية كالحيوان المردد بين الانسان والفرس

والسكلي ثابت ذهناً ، ويجوز قيام العرض بالعرض ، ونوقضوا بالحال نفسها

أو العرضية كالمأشئ المردد بينهما . الدليل الثاني للقائلين بثبوت الحال ان اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والياض وكل واحد من السواد والياض ممتاز عن الآخر بأمر مغاير لما به الاشتراك ، وحيث أن هذان الأمران ان كانا موجودين فاما أن يكونا جوهرين واما أن يكونا عرضين والاول باطل للزوم أن الالوان جوهرأ ، والثاني كذلك للزوم قيام العرض بالعرض ، وان كانا معدومين لزم عدم وجود الالوان وهو باطل بالضرورة ، (و) / الجواب من وجهين : الاول : أن (الكلي) الذي هو اللون (ثابت ذهناً) وليس في الخارج موجوداً حتى تكون اللونية غير الياض مثلاً فالياض أمر بسيط وكذا سائر الالوان وإنما ينتزع الذهن منها أمراً واحداً هو اللون ، وحيث ان الدليل مبنى على المغايرة بين اللونية والياض كان ابطال المغايرة ابطالا للدليل كما لا يخفى .

(و) الثاني أنه على فرض المغايرة نقول بأن الياض والسواد عرض لاجواهر وقولكم بأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض لامانع فيه إذ (يجوز قيام العرض بالعرض) كما سيأتي ، فان الخط المنحني من هذا الباب إذ الانحناء عرض قائم بالخط الذي هو عرض (ونوقضوا بالحال نفسها) أى نقض القائل بنقي الحال القول بالحال بأنه لو كان الحال ثابتاً لزم التسلسل . بيان ذلك : ان الأحوال متكررة إذ كل من الوجود والسواد والياض ونحوها حال ، فهذه الأحوال تشترك في أصل الحالية وتختلف في بعض الأمور الآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، ثم ان ما به الامتياز اما موجود أو معدوم أو لا موجود ولا معدوم ، فالاول والثاني باطلان باعتبارهم فيقي الثالث فيلزم أن يكون للحال حال ، ثم نقل الكلام في الأحوال الواقعة في

والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل فيطل
ما فرعوا عليها من تحقق النوات غير المتناهية في المدوم وانتفاء تأثير
المؤثر فيها

المرتبة الثانية وهكذا .

(و) ان قلت : هذا النقض غير وارد لأنه لا نسلم ان الحالات تماثل
وتشترك في أصل الحالية بل الحال لا قبل التماثل والاختلاف ، على انه
ان سلمنا ذلك نقول : ان لزوم التسلسل ليس بمنعور إذ التسلسل في باب
الأحوال غير مضر .

قلت : (العذر بعدم قبول التماثل والاختلاف و) الذهاب الى
(التزام التسلسل) في باب الأحوال (باطل) ، اما الأول فلأن كل معقول
اذا نسب الى معقول آخر فاما أن يكون المقصود من أحدهما عين المقصود
من الآخر - بقطع النظر عن العوارض المشخصة - وما التماثلان أو لا يكون
كذلك وما المختلفان ، وحيث ان الحال من الأمور المحقولة عندم لا بد وأن
تكون كذلك ، واما الثاني فلأن التسلسل مطلقا باطل كما سيأتي - تنبيهان -
(فيطل) بطلان القول بثبوت المدوم والقول بثبوت الحال (ما فرعوا
عليها) أى على هذين الأصلين ونذكر هنا (من) فروع القولين بعضها
ونبدأ بفروع بثبوت المدوم وهى أمور :

(الأول) - (تحقق النوات عين المتناهية في العدم) قالوا ان لكل نوع
أفراد غير متناهية - كما تقدم .

(و) الثانى - (انتفاء تأثير المؤثر فيهما) أى في تلك النوات الثابتة
في العدم فان الفاعل لا يحمل الجوهر جوهرأ ولا العرض عرضا وإنما يعمل

وتباينها ، واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ، ومغايرة التحيز للجوهرية ، واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ، وامكان وصفه بالجسمية ، ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد انصافه بالقدرة والعلم والحياة

فلك النوات موجودة .

- (و) الثالث - انتفاء (تباينها) فان النوات لا تباين بينها في العدم بل كلها متساوية وإنما الاختلاف بينها يحدث في حال وجودها .
- (و) الرابع - (اختلافهم في اثبات صفة الجنس) كالجوهرية والسوادية (وما يتبعها) كالحلول في المحل التابع للسوادية فانهم اختلفوا (في) انها ثابتة حال (الوجود) فقط أو هي ثابتة حتى حال العدم .
- (و) الخامس - اختلافهم في (مغايرة التحيز للجوهرية) وعينيتها لها وعلى تقدير المغايرة فهل يوصف الجوهر في حال العدم بالتحيز أم لا ؟ وكيف كان فهل الجوهر حال العدم حاصل في الحيز أم لا ؟
- (و) السادس - اختلافهم في (اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب بعضهم الى ان المعدوم يتصف بكونه معدوما ونفاه آخرون .
- (و) السابع - اختلافهم في (امكان وصفه بالجسمية) فهل يقال للمعدوم جسم أم لا ؟
- (و) الثامن - اختلافهم في (وقوع الشك في اثبات الصانع بعد انصافه بالقدرة والعلم والحياة) فانهم لما جوزوا انصاف المعدومات بالصفات الثبوتية - لكون المعدومات ثابتة - قال بعضهم : بأنه اذا علمنا بأن هناك ذاتا ثابتة صانعة قادرة عالمة حية جاز لنا الشك في كونه موجوداً أم لا ، إذ الثبوت لا يلزم الوجود - كما تقدم - . وكيف كان بحيث بطل أصل ثبوت المعدوم

وقسمة الحال الى المطل وغيره ، وتلليل الاختلاف بها ، وغير ذلك مما لا فائدة بذكره . ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابلة عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل

بطلت فروعه مع ان كلا منها باطلة في حد ذاتها كما لا يخفى .
(و) حيث فرغ من بيان تفاريع ثبوت المعلوم أشار الى فرعين من تفاريع الحال :

الأول - (قسمة الحال الى المطل وغيره) قالوا : الحال اما مطل أى يطل انصاف المحل بالحال بصفة موجدة قائمة بما هو موصوف بالحال . مثلا العالمية حال لزيد وانصاف زيد بهذا الحال - أى العالمية - معلل بالعمل القائم بزيد ، واما غير معلل وهو أن يكون الإنصاف بالحال لا لأجل صفة قائمة بالمحل مثلا الوجود حال للشيء وانصاف الشيء بالوجود ليس بسبب صفة قائمة بالشيء
(و) الثاني - (تلليل الاختلاف) الحاصل في النوات (بها) أى بالأحوال ، فالذوات كلها جوهرها معرضها متساوية في المية وإنما تختلف بالأحوال الطارئة عليها (وغير ذلك) من الفروع الفاسدة (مما لا فائدة بذكره) والاضراب عنه أجدر .

(مسألة) في الوجود المطلق والخاص ومقابلهما (ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق) فيتصور نفس الوجود بلا تصور لمعرضه (ويقابله عدم مثله) مطلق غير مقيد بشيء أصلا (و) الوجود المطلق والعدم المطلق (قد يجتمعان) في محل واحد لكن (لا باعتبار التقابل) فانا اذا تصورنا المعلوم المطلق ، تصادق عليه العنوانان ، الوجود المطلق لكونه في الذهن وكلما كان في الذهن فهو موجود ، والعدم المطلق لأن المفروض انه معدوم

ويعقلان معاً ، وقد يؤخذ مقيداً فيقابلة عدم مثله ، ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته . ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً ، ولا جنس له

في الخارج فبالقياس الى الخارج معدوم وبالقياص الى الذهن موجود ، واما لو اخذنا باعتبار التقابل فلا يعقل اجتماعهما إذ الوجود في كل مكان ليس معدوماً فيه وبالعكس (و) حينئذ (يعقلان معاً) مجتمعين في محل واحد كما تقدم (وقد يؤخذ) الوجود (مقيداً) أى منسوباً الى مهية (فيقابلة عدم مثله) منسوباً الى نفس تلك المهية المنسوب اليها الوجود كوجود زيد وعدم زيد (يفتقر) هذا لعدم المقيد (الى الموضوع) المنسوب اليه (كافتقار ملكته) فكما ان الوجود الخاص يحتاج الى محل ومهية فالعدم الخاص يحتاج الى محل ومهية . ثم لا يخفى ان تقابل الوجود المطلق والعدم المطلق هو تقابل السلب والايجاب واما تقابل الوجود والعدم الخاصين فهو تقابل عدم والملكة وعدم الملكة عبارة عن عدم شئ عن شئ آخر مع امكان انصاف الموضوع بذلك الشئ كالعصا الذي هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالجدار لا يسمى أعشى وان لم يكن له بصر (ويؤخذ الموضوع) الذي يضاف اليه عدم الملكة (شخصياً) عند المشهور فعدم اللحية عند الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الاثني سلب وليس بعدم ملكة (ونوعياً) عند جماعة فعدم اللحية عن الاثني أيضاً عدم ملكة فان اللحية حيث كان من شأنها انصاف نوع الانسان بها - في الجملة - كان سلبها عن كل فرد من النوع عدم ملكة (وجنسياً) عند شاذ فعدم اللحية عن الحمار أيضاً عدم ملكة .

(مسألة) في بساطة الوجود (ولا جنس له) أى للوجود إذ ليس

بل هو بسيط فلا فصل له ، ويتكرر بتكرر الموضوعات ، ويقال بالتشكيك على عوارضها

شيء أعم من الوجود ، ومن المعلوم ان الجنس ما كان أعم من الشيء (بل هو بسيط) لاجزء له أصلا لا لاجزء الجنس لما تقدم ولا لاجزء غير الجنس (فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز لبعض أفراد الجنس عن بعضها الآخر وحيث لم يكن للوجود جنس فلا فصل له .

ان قلت : عرفنا عدم الجنس والفصل للوجود فلم لا يكون الوجود مركبا من شيئين كتركب السكنجين من الخل والسكر ؟ قلت : الجزآن ان كانا موجودين قل الكلام فيهما وتسلسل وان كانا معدومين ثم حصل الوجود من التركيب كان التركيب في فاعل الوجود أو قابله - كما تقدم في أول الكتاب فراجع .

(مسألة) (ويتكرر) الوجود (بتكرر الموضوعات) فان الوجود طبيعة واحدة كلية فاذا تحققت هذه الطبيعة في زيد وعمر وبكر وغيرهم من الحقائق تكثرت إذ وجود كل واحد منهم غير وجود الآخر وصدق الوجود المطلق على هذه الوجودات صدق الكلي على جزئياته كما لا يخفى . ثم ان الوجود المطلق له نسبتان الى هذه الأفراد ونسبته الى عوارض هذه الأفراد - أي وجوداتها - نسبة الكلي المشكك الى أفرادها ونسبته الى معروضات هذه الأفراد أي ميئاتها نسبة العارض الى معروضاته فلذا قال المصنف (ره) : (ويقال) أي يحمل الوجود المطلق وصدق (بالتشكيك على عوارضها) أي الوجودات الجزئية العارضة للبيات ، وذلك لأن الكلي ان كان صدقه على أفرادها على حد سواء بدون أولوية وأولية لبعض الأفراد على بعض كان الكلي متواطيا اتواطى أقدام الكلي بالنسبة الى الأفراد كالإنسان فانه متواطى بالنسبة الى

فليس جزءاً من غيره مطلقاً. والشئ من المقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شئ مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الميئات. وقد تمايز الاعدام

أفراده إذ زيد ليس أولى بأن يكون انساناً من عمرو وهكذا، وإن كان صدق الكل على بعض أفراده أولى أو أقدم أو أشد من بعض كان الكل مشككاً وذلك مثل الوجود فإن الجوهر أولى بالوجود من العرض والوجود في الواجب أقدم من الوجود في الممكن، وحيث كان الوجود مقولاً بالتشكيك (فليس جزءاً من غيره مطلقاً) لاجزءه أفراده أي الوجودات الجزئية ولا جزء الميئات المعروضة لهذه الوجودات. وإنما أتى بفناء التفرع لأن الكل المشكك لا يكون جزءاً من أفراده لامتناع التفاوت في المية فإذا ثبت كون الوجود مشككاً ثبت امتناع كونه جزءاً. والحاصل أن الوجود بالنسبة إلى الميئات الجزئية عارض وبالنسبة إلى الوجودات مشكك فلا يكون جزءاً أصلاً. (مسألة) (والشئ من المقولات الثانية) وهي ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر مقابل المقولات الأولية التي تعقل ابتداءً كالإنسان والحيوان ونحوهما (وليست) الشئ (متأصلة في الوجود) أي ليس لها وجود عارض مقابل سائر الميئات وإلا لزم التسلسل لأنها تكون حيث لها شئية أخرى وهكذا (فلا شئ مطلقاً) أي الشئ المطلق التي هي غير مقيدة بما يعرضها (ثابت) في الخارج (بل هي تعرض) عروضا عقلياً (لخصوصيات الميئات) فزيد شئ وعمرو شئ، وهكذا، وليس هنا شئ مستقل غير عارض لتغيره.

(مسألة) في الاعدام (وقد تمايز الاعدام) خلافاً لقوم حيث منعوا

ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير، ونافى عدم الشرط وجود
المشروط ، وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام
ثم العدم قد يمرض لنفسه

من تمايزها مستدلين بأن التميز صفة ثبوتية وثبوت الصفة يستلزم ثبوت
الموصوف . والجواب ان الاعدام ثابتة ذهنا والتمييز هو صفة ذهنية ، وكيف
كان فقد استدل المصنف (ره) للتمايز بوجود ثلاثة :

الأول - ما أشار اليه بقوله : (ولهذا) الذي ذكرنا من التمايز (استند
عدم المعلول الى عدم العلة لا غير) أى لا غير عدم العلة . مثلاً نقول : هـ الورق
لم يحترق لعدم النار ، ولا يقال : هـ لم يحترق لعدم الدينار ، فلم يكن تمييزين عدم
النار وعدم الدينار لم يكن وجه لاستناد عدم الإحتراق الى الأول دون الثاني
ويمكن أن يكون المراد بقوله : هـ لا غير ، أى لا غير عدم المعلول ، أى عدم
المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند عدم آخر الى عدم العلة كما هو واضح .
الثاني - ما أشار اليه بقوله : (ونافى عدم الشرط وجود المشروط) مثلاً
عدم المحاذات ينافى وجود الاحراق اما عدم البياض في العائط لا ينافى وجود
الاحراق ، فلم تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لاستناد عدم الاحراق الى
عدم المحاذات .

الثالث - ما أشار اليه بقوله : (وصحح عدم الضد) كعدم السواد في الماء
(وجود) الضد (الآخر) كالبياض فيه إذ لا يمكن اجتماع الضدين ، فلم
تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لتوقف البياض على عدم السواد دون عدم
الإنسان (بخلاف باقي الاعدام) فليس لها هذه الصفات المذكورة (ثم
العدم قد يمرض لنفسه) بأن يتصور الإنسان المعلوم المطلق - أي هذا

فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين ، وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي

المفهوم - ثم يتصور عدمه فانه حينئذ عرض العدم على نفسه (فيصدق) حينئذ على هذا العدم العارض على المتصور أولاً (النوعية والتقابل عليه باعتبارين) فالعدم العارض نوع من العدم المعروض لأن المعروض هو العدم المطلق وهذا العارض عليه فرد منه فهذا الاعتبار نوع منه وباعتبار ان العدم العارض رافع للعدم المعروض مقابل له إذ كل رافع لشيء مقابل له (وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج) فليس عدم الاحراق علة لعدم النار (وان جاز في الذهن) بأن يكون عدم المعلول أوضح فيستدل به على عدم العلة كأن يقال : عدم حركة البيض سريعاً دليل على عدم الحى ، فانه علة العلم بعدم الحى هو عدم حركة البيض . ثم لا يخفى انه لو كان الحد الوسط في الشكل علة للكبرى مثل : هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم ، سمي البرهان لياً لأنه انتقال من العلة الى المعلول ، وان كان الحد الوسط معلولاً مثل : هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط ، سمي البرهان إنياً ، لأنه انتقال من الدليل على تحقق الشيء ومعلوله اليه ، والى هذا أشار بقوله : (على انه) أى ما انتقل فيه من عدم المعلول الى عدم العلة (برهان اني) منسوب الى « ان » التى هى بمعنى التحقق (وبالعكس) أى ما انتقل فيه من عدم العلة الى عدم المعلول برهان (لمي) منسوب الى « لم » التى هى السؤال عن العلة ، وإنما شدد الميم لقاعدة النسبة وان كل مانسب الى شيء مركب من حرفين شدد ثانيهما . ولا يخفى ان هذين الاستدلالتين إنما هما بالنسبة الى الذهن - أى العلم بأحدهما من العلم بالآخر - لا بالنسبة الى الخارج فان استناد المعلول الى العلة في الخارج لا يسمى انياً ولا لياً .

والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تماكس عدما . وقسمة كل منها الى الاحتياج والنفي حقيقية . واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في

(مسألة) في تماكس الأعم والأخص وجوداً وعدما (والأشياء المرتبة في العموم والخصوص) كالإنسان والحيوان (وجوداً) فان الحيوان أعم من الإنسان لأنه يصدق على الإنسان وعلى غيره (تماكس عدما) فعدم الإنسان أعم من عدم الحيوان إذ عدم الإنسان يصدق على عدم الحيوان - كالحجر - وغيره - كالفرس - كما سبق في المنطق .

(مسألة) في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والنفي (وقسمة كل منهما الى الإحتياج والنفي حقيقة) اعلم ان الوجود اما محتاج الى الغير كالممكن المحتاج في وجوده الى العلة ، واما مستغنى عن الغير كوجود الله سبحانه ، والعدم كذلك اما محتاج الى الغير كعدم الممكن المحتاج الى عدم العلة ، واما مستغنى عن الغير كعدم شريك الباري فان عدمه ليس لأجل عدم العلة بل لأجل عدم إمكانه في ذاته . اذا عرفت هذا فان تقسيم كل من الوجود والعدم الى هذين القسمين حقيقية لا يمكن اجتماعهما ولا افتراقهما ، فلا يكون هناك موجود مستغنى ومحتاج ولا موجود غير مستغنى وغير محتاج وكذا المعلوم وهذا بديهي .

(مسألة) في الوجوب والامكان والامتناع (واذا حمل الوجود) على شيء قليل ، الإنسان موجود ، (أو جعل) الوجود (رابطة) بين المحمول والموضوع قليل ، الإنسان يوجد كائناً ، (ثبت) بين المحمول والموضوع (مواد ثلاث في أنفسها) أى في نفس الأمر (وجهات) ثلاث (في

التمقل دالة على وثاقة الربط وضمفه هي: الوجوب والامتناع ، والامكان .
وكذلك المدم . والبحث في تعريفها كالوجود ، وقد يؤخذ ذاتية

التمقل دالة على وثاقة الربط وضمفه هي الوجوب والامتناع والامكان (ا
والحاصل ان كيفية النسبة ان كانت هي استحالة الانفكاك كقولنا : الله
موجود ، و الله الإنسان يوجد حيوانا ، فالمادة هي الوجوب وهي أوثق الروابط
ثبوتا ، وان كانت الكيفية هي استحالة الثبوت نحو : شريك الباري موجود ،
و الله الإنسان يوجد حجراً ، فالمادة هي الإمتناع وهي أوثق الروابط نفيًا ، وان
كانت الكيفية هي عدم استحالة كل من الثبوت والانفكاك نحو : الإنسان
موجود ، أو : الإنسان يوجد كاتبًا ، فالمادة هي الامكان وهي ربط ضعيف .
ثم ان هذه الكيفية تسمى مادة باعتبار الواقع وجهة باعتبار اللفظ والذهن
(وكذلك المدم) اذا جعل محمولًا نحو : شريك الباري معدوم والواجب
معدوم والإنسان معدوم ، أو جعل راجلة نحو الإنسان يعدم عنه الحيوانية
أو الناطقية أو الكتابة فانه تحدث هذه الكيفيات الثلاث الوجوب والامكان
والإمتناع ، وتسمى الكيفية مادة باعتبار وجهة باعتبار .

(مسألة) في تعريف هذه الكيفيات (والبحث في تعريفها كالوجود)
فكما ان الوجود بدیهی ولا يمكن تعريفه لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن
تعريف هذه الثلاثة إذ كل أحد يعرف معاني هذه الألفاظ لاستلزامه الدور
إذ الوجوب اما يعرف بضرورة الوجود فهو تعريف لفظي أو بامتناع
الانفكاك ثم يعرف الامتناع بوجوب المدم فهو دور كما لا يخفى .

(مسألة) (وقد يؤخذ) الوجوب والامكان والامتناع (ذاتية)

فيكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها . وقد يؤخذ الأولان باعتبار
الغير فالقسمة مائة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومائة الخلو بين الثلاثة
في الممكنات

مع قطع النظر الى الغير (فيكون القسمة) للمعقول اليها (حقيقة) أى
يتمتع الجمع والخلو ، فالمعقول اما واجب بالذات - كالبارى تعالى - أو متمتع
بالذات - كسريك البارى - أو ممكن بالذات - كالإنسان - فلا يجتمع انسان
منهما كما لا يمكن الخلو عن أحدهما و (لا يمكن انقلابها) فالواجب الذاتي
لا ينقلب ممتعا أو ممكنا وهكذا المتمتع والممكن وذلك لأن ما هو داخل في
الذات أو لازم لها لا يعقل انقلابه الى غيره فالإنسان لا يمكن أن ينقلب فرسا
والاربعة لا يمكن أن تنقلب فرداً ، وهذه الكيفيات الثلاث من قبيل الشافى
بداهة . نعم لو كان الشيء خارجا عن الذات أمكن الانقلاب فالماشى ينقلب
سائرا وبالعكس (وقد يؤخذ الأولان) الواجب والمتمتع (باعتبارالغير)
فيكون الواجب بالغير والمتمتع بالغير (فالقسمة مائة الجمع بينهما يمكن
انقلابها) إذ الواجب بالغير هو الممكن الذى وجد علته التامة فوجد ،
والمتمتع بالغير هو الممكن الذى لم توجد علته فلم يوجد ، ومن المعلوم استحالة
كون الشيء موجوداً ومعدوماً ، ولكن لا تكون المنفصلة حيثئذ مائة الخلو إذ
يمكن أن يكون معقول لا واجبا بالغير ولا ممتعا بالغير وذلك كالأوجب بالذات
والمتمتع بالذات .

(و) اعلم انه انقسم الممكن الى الواجب بالغير والمتمتع بالغير
والممكن الذاتي الذى ينظر الى نفس المية فقط من دون نظر الى علتها كانت
المنفصلة (مائة الخلو بين) هذه (الثلاثة في الممكنات) إذ لا يعقل خلو

ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والایجاب، وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه .
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيمم
الآخرى والامكان الخاص

الممكن عن احدى هذه الثلاثة فان الامكان لازم للمكن مع امتناع خلوه عن
أحد الباقيين ، لانه ان وجدت علته كان واجبا ولا كان ممتنعا وليست القضية
المنفصلة مانعة الجمع إذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وأحد الباقيين .

(مسألة) (ويشترك الوجوب والإمتناع في اسم الضرورة) فيطلق
على كل منهما الضرورة التي هي بمعنى اللزوم لا بمعنى البداهة (وان اختلفا
بالسلب والإيجاب) لأن الوجوب ضرورة الوجود والإمتناع ضرورة
السلب . (وكل منهما) أى من الوجوب والإمتناع (يصدق على الآخر)
فالواجب يصدق عليه انه ممتنع والممتنع يصدق عليه انه واجب لكن (اذا
تقابلا في المضاف اليه) بأن يقال للبارى تعالى : « واجب الوجود وممتنع
العدم ، ويقال لشريك البارى : « واجب العدم ممتنع الوجود ، فيضاف
الوجوب الى شيء والإمتناع الى آخر ، وهذا الشرط يدهى إذ لا يصدق على
شيء واحد انه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم .
(مسألة) (وقد يؤخذ الإمكاني بمعنى سلب الضرورة عن أحد

الطرفين) وهو الطرف المخالف (فيعم) الضرورة (الأخرى) أى
ضرورة الجانب الموافق (والامكان الخاص) الامكان فيه اصطلاحان :
(الأول) الامكان الخاص وهو الذى يمكن وجوده وعدمه كقولنا : « زيد
كاتب بالامكان الخاص ، فان كل واحد من الكتابة وعدمها يمكن بالنسبة الى

وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط المصدم في الحال ولا
اجتمع التقيضان

زيد ، ومثله ما قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان الخاص » . (الثاني) الامكان العام ومعناه ان الطرف المقابل للقضية ليس بضروري ، اما الطرف الموافق فهو مسكوت عنه فلو قلنا : « زيد كاتب بالامكان العام » ، كان معناه ان عدم الكتابة ليس بضروري ، ولو قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان العام » ، كان معناه ان الكتابة ليست بضرورية .

اذا صرفت هذا قلنا : حيث ان الامكان العام ساكت عن الطرف الموافق يمكن أن يكون الطرف الموافق ضروريا حتى يكون واجبا أو ممثما كقولنا : « الباري موجود بالامكان العام » ، أو شريك الباري ليس بموجود بالامكان العام ، ويمكن أن يكون غير ضروري حتى يكون ممكنا خاصا كقولنا : « زيد موجود بالامكان العام » . فتحصل ان الامكان العام شامل للواجب والممكن الخاص والممتنع . ومن هذا تبين وجه تسمية الأول خاصا والثاني عاما (وقد يؤخذ) الامكان (بالنسبة الى الاستقبال) فاذا قيل : « الشيء الفلاني ممكن » ، اريد به جواز وجوده في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال .

(و) اشترط بعض في كون الوجود ممكنا في الاستقبال العدم في زمان الحال ، واستدل عليه : بأن الشيء اذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضروريا فلا يكون ممكنا ، وأشار المصنف (ره) الى جوابه بقوله : و (لا يشترط) في الامكان الاستقبالي (العدم في الحال ولا اجتماع التقيضان) إذ لو اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال ، وحيث ان الشيء ممكن الوجود والعدم في المستقبل يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في الحال وهو اجتماع التقيضين .

والثلاثة اعتبارية لصدقها على المدوم ولا استحالة التسلسل ، ولو كان الوجوب ثبوتيا

نعم ربما يقال : بأن من اشترط هذا أراد بالامكان الاستقبالي امکان حدوث الوجود لأصل الوجود - فتأمل .

(مسألة) في أن الوجوب والامكان والامتناع ليست أموراً خارجية ثابتة (والثلاثة اعتبارية) لاهيقية (لصدقها على المدوم) فانه يقال : « شريك البارئ متمتع الوجود وواجب العدم ، وه جبل من ذهب معنى ممكن ، ومن المعلوم أن ثبوت شيء شيء فرع ثبوت الميث له فلو كانت هذه الثلاثة وجودية لزم ثبوت موصوفها فباتفاء الموصوف مع صحة الإصاف يدل على اعتبارية هذه الوجوه وإن علمنا الذهن لا الخارج .

(و) أيضا لو كانت هذه الثلاثة حقيقية خارجية لزم التسلسل ، إذ الإمكان - مثلا - لو كان أمراً وجوديا لكان اما متمتعا أو ممكنا أو واجبا لكون كل أمر خارجي متصف بأحدها ، وعلى كل تقدير فصفة الامكان أيضا لكونها خارجية لا تخلو من أن تكون واجبا أو ممكنا أو متمتعا وهكذا الى أن يتسلسل ، وحيث أن التسلسل باطل فاللزوم مثله ، والى هذا أشار بقوله : و (لاستحالة التسلسل) .

ان قلت : امکان زيد خارجي ولكن امکان هذا الامكان ليس بخارجي قلت : حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء .

ثم ان هذين الوجهين مشتركان بين الثلاثة وهنا وجوه أخرى مختصة بكل واحد من الثلاثة ، فالدليل الخاص بعدم كون الوجوب ثبوتيا ما أشار اليه بقوله : (ولو كان الوجوب ثبوتيا) أى خارجيا موجوداً لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن ، واذا كان

لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان المتنع ولو كان
الامكان ثبوتياً لزم - بقی وجود کل ممکن علی امکانه ، والفرق بین نفی
الامکان الامکان المنفی لا يستلزم ثبوته

الوجوب ممكنا (لزم امكان الواجب) لأن الواجب إنما هو واجب بهذا
الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه
واجبا ، (و) الدليل المختص بعدم كون الامتناع ثبوتياً انه (لو كان الامتناع
ثبوتياً) أى خارجياً موجزداً في الأعيان لكان ممكناً لأنه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها وإذا كان الامتناع ممكناً (لزم امكان المتنع) لأن
المتنع إنما هو متنع بهذا الامتناع والامكان المتنع يمكن زواله فيخرج
المتنع عن كونه متممياً ، (و) الدليل على عدم كون الامكان موجزداً خارجياً
انه (لو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه) مع ان
الامكان سابق على الوجود إذ لولا الامكان لم يوجد . بيان الملازمة : ان
الامكان صفة وهى تتوقف على موصوف سابق عليها ولو رتبة ، وهو واضح
(و) ان قلت : لو كان الامكان عدمية لم يبق فرق بين نفى الامكان
كشريك البارى والامكان المنفى كزيد المعدوم ، وجه عدم الفرق : ان كلا
منهما عدى والعدميات لا تمايز ، وحيث ان الفرق بينهما ضرورى فليس ذلك
إلا لأن أحدهما ثبوتى والآخر عدى . قلت : (الفرق بين نفى الامكان
والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته) أى ثبوت الامكان المنفى لما تقدم من أن
الاعدام متمايزة . والحاصل انه لا تلازم بين الفرق وبين ثبوتية الامكان المنفى
بل الفرق بين الامكان المنفى هو امكان وجود موصوفه في الخارج بخلاف
نفى الامكان .

والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ، ومعرض ما بالغير منهما ممكن ، ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية . وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية

(مسألة) (والوجوب) المطلق (شامل للذاتي) كالبارى تعالى (وغيره) أى الوجوب الغيرى كزيد الموجود ، وهذا الشمول لا يستلزم تقارب حقيقتيهما إذ ليس هو إلا أمر انتزاعى فثله مثل الوجود الذى يصدق على البارى وعلى الممكن ، (وكذا الإمتناع) يشمل الإمتناع الذاتى كشرىك البارى والإمتناع الغيرى كزيد المعدم وعمومهما ليس إلا عموم عارض ذهنى لمعرض ذهنى كما لا يخفى ، (و) الشيء الذى هو (معرض ما بالغير منهما) أى من الوجوب والإمتناع (ممكن) فان الواجب بالغير والممتنع بالغير هو الممكن بالذات إذ الممكن ان وجدت علته التامة كان واجبا بالغير وان لم توجد علته التامة كان ممتنعا بالغير (ولا يمكن بالغير) إذ لو كان يمكن بالغير لكان اما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب وهو محال .

ان قلت : لا نقول بعروض الامكان الغيرى على الواجب والممتنع حتى يلزم الانقلاب بل هو عارض على شيء آخر . قلت : ليس في المقولات شيء ما وراء هذه الثلاثة (لما تقدم في القسمة الحقيقية) من انحصار الأقسام في هذه الثلاثة فعروض الإمكان الغيرى ليس امكانا ذاتيا للتنافى بينهما ولا واجبا وممتنعا لاستحالة الانقلاب .

(مسألة) (وعروض الإمكان) فقط - أى بدون مصاحبته لوجوب أو امتناع - إنما يكون عند لحاظ المية فقط من حيث هى هى ، وذلك (عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية) إذ لو اعتبرت المية موجودة

وعلتها وعند اعتبارها بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ، ولا منافات بين
الامكان والغيري . وكل ممكن المروض ذاتي ولا عكس

كانت واجبة ولو اعتبرت المية معدومة كانت ممتنة ، (و) كذا يلزم عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى (علتها) أى علة المية إذ لو نظر الى المية
باعتبار وجود علتها كانت واجبة ولو نظر اليها باعتبار عدم علتها كانت ممتنة
(وعند اعتبارهما) أى الوجود والعدم (بالنظر اليهما) أى الى المية
أو علتها . (يثبت ما بالغير) فالمية بالنظر الى وجودها أو وجود علتها واجبة
وبالنظر الى عدمها أو عدم علتها ممتنة (ولا منافاة بين الإمكان) الذاتي
(و) الوجوب أو الإمتناع (الغيرى) فكل واجب أو ممتنع بالغير ممكن
بالذات كما تقدمت الإشارة اليه .

(مسألة) (وكل ممكن المروض) ممكن (ذاتي) وتوضيحه بلفظ
القوئحي : أى كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان
وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره ، والمدعى ان كل ما هو ممكن
الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود في
حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما أمكن
حلوله في غيره ، فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في
نفسه - انتهى . (ولا عكس) أى ليس كل ممكن ذاتي ممكن المروض إذ قد
يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالفارقات - باعتقادهم -
أو واجب الثبوت لغيره كالاعراض - فتدبر .

(مسألة) في بيان جهة افتقار الممكن الى المؤثر . فانه قد اختلف فيه :
فذهب جمع الى انها الامكان ، يعنى ان الممكن لكونه ممكنا يحتاج الى العلة ،

وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره
وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها . ثم الحدوث كيفية الوجود
فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب ، والحكم باحتياج الممكن ضروري

وآخرون إلى أنها الحدوث ، يعني أن الممكن لكونه حادثاً يحتاج إلى العلة ،
وثالث إلى أن الجهة كلا الأمرين . واختار المصنف (ره) الأول فقال :
(وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره)
توضيحه : أن الذهن إذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاً وجوده
وعدمه حكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجع خارجي واعتبر ذلك بكلفي
الميزان فإن الذهن يحكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجع ، وهذا دليل على
أن علة الحاجة هي الامكان ، (و) يدل على أن علة الحاجة ليست الحدوث
أن الذهن (قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها) فإنا قد نتصور حدوث
زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر مالم نلاحظ امكانه .

(ثم) أن هنا دليلاً آخر على أن علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث
وهو أن (الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب) فإن
الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً ، إذ الصفة متأخرة عن
الموصوف . والوجود متأخر عن الوجود ، إذ الوجود نسبة إلى الفاعل
والوجود إلى القابل . والوجود متأخر عن الاحتياج ، إذ غير المحتاج لا يمكن
إيجاده . والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

(مسألة) (والحكم باحتياج الممكن) إلى العلة (ضروري) فإن
من تصور تساوى طرفي الممكن حكم بأن ترجيح أحدهما لا يكون إلا بمرجع

ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته . ولا يصحكي الخارجية لأن فرضها لا يجعل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية

مثل كفتى الميزان (ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين) أى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر (بالنظر الى ذاته) أى ترجيحاً ناشئاً عن ذات الممكن وهذا ضرورى ، ومثله ترجيح احدى كفتى الميزان على الاخرى بدون أمر خارجي ، إذ لو كان الذات قابل للترجيح لكان واجبا أو ممتنعاً كما لا يخفى (مسألة) (ولا يكتفى) الأولوية (الخارجية) في وقوع أحد الطرفين مالم يبلغ حد الوجوب (لأن فرضها لا يجعل) الطرف (المقابل) للأولوية . مثلاً : لو كان علة حركة هذا الحجر عن الأرض عشرة أشخاص كان الشخص الواحد أولوية خارجية ، وهذا لا يكتفى في الحركة لأنه لا يخلو الحال من أن يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك وعليه فهو علة تامة وخرج عن الفرض ، وإن لا يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك بل يبقى التحرك محالاً بعد وجود هذا الشخص وهو ما قصدناه من عدم الكفاية . ويتضح الحال فيما اذا قيس الممكن الموجود علته التامة بكفتى الميزان المحتاج في الترجيح الى غرام حين كون عشر غرام فيه ، وعلى هذا (فلا بد من الانتهاء الى الوجوب) حتى يحد الممكن ، (و) هذا الوجوب (هو) وجوب (سابق) على وجود المية سبقاً ذاتياً لا سبقاً زمانياً إذ ليس زمان وجود المحلول بعد زمان وجوبه بل وجوبه مقارن لوجوده ، (ويلحقه) بعد الوجود (وجوب آخر) متأخر عن تحقق القضية ، وهذا الوجوب الثاني (لا يخلو عنه قضية فعلية) وهذا يسمى بالضرورة بشرط المحمول فتحصل

والامكان لازم والاحتياج المية أو تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه
جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى
نقص . والاستعدادي قابل للشدة والضعف

ان كل موجود مخوف بوجودين سابق ولاحق .

(والإمكان لازم) لمية الممكن بحيث لا يمكن أن يزول هذا الوصف
عن الممكن (وإلا) فلا يمكن زواله فمقد الانفكاك (توجب المية أو تمتنع)
لعدم شق رابع والاقبال حيث كان مستحيلا فالانفكاك مستحيل .
(ووجوب الفعليات) والمراد به الوجوب اللاحق الذي ذكر انه
لا يخلو عنه قضية فعلية (يقارنه جواز العدم) فهذا الواجب المشروط يمكن
أيضا (وليس) وجوب الفعليات (بلازم) لمية الممكن بل يذهب عند
فرض عدم العلة .

(ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص) لأن الوجوب
عبارة عن قوة الوجود والامكان عبارة عن ضعفه ولذا لا يمكن زوال الاول
بجلافي الثاني .

(مسألة) (و) الامكان (الاستعدادي) وهو عبارة عن التهيؤ للكمال
بحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع (قابل للشدة والضعف) فكلما
كان الشيء أقرب الى الوجود باجتماع غالب شرائطه وارتفاع غالب موانعه
كان امكانه الاستعدادي أشد وكذا كان الشيء أبعد عن الوجود كان امكانه
أضعف ، فالعطفة حيث اجتمع غالب شرائط الانسانية فيها - بأن انتقل من
من الترابية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الممية ثم
الطيفية التي كاهها مراحل تسبق الإنسانية - كان امكان انسانيها أشد ، والحيوان

وبعدم ويوجد للمكنات وهو غير الامكان الذاتي * والموجود ان أخذ
غير مسبوق بالنير أو بالعدم فقديم والا لحادث والسبق ومقابله
اما بالمية

حيث لم يجتمع غالب شرائط صيرورته انسانا كان امكان انسانيته أضعف .
(و) هذا الإمكان الاستعدادي (يعدم) كالموجود كان ترابا فانه ينتفي جميع
شروط انسانيته (ويرجد) كالموجود صار حيوانا فانه قد طوى بعض المراحل
ووحد فيه بعض الشرائط (للمكنات) وفي القويحي ، للركبات ، والمراد
واحد إذ كل مادي مركب (وهو غير الإمكان الذاتي) الذي يعتبر باعتبار
المية نفسها . فانا قد نلاحظ امكان الانسان في نفسه وقد نلاحظ امكان صيرورة
التراب والطفة ونحوهما انسانا ، فالأول يسمى امكانا ذاتيا وهو موجود دائما
وغير قابل للشدة والضعف ، بخلاف الثاني فانه يوجد وبعدم وقابل للشدة
والضعف وبينهما فروق آخر كما لا يخفى .

(مسألة) (والموجود) على قسمين : الأول القديم ، والثاني الحادث
وذلك لانه (ان اخذ) الموجود (غير مسبوق بالنير أو بالعدم قديم)
وهذا اشارة الى اختلاف الاصطلاحين فبعضهم قال : « القديم هو الذي
لا يسبقه النير ، وبعضهم قال : « هو الذي لا يسبقه العلم ، (ولا) يكن
الموجود كذلك بل كان مسبوقا بالنير ، أو مسبوقا بالعدم (لحادث) . واعلم
ان القديم ان اخذ بمعنى عدم المسبوقية بالنير سمي ذاتيا وان اخذ بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم سمي زمانيا وكذلك الحادث .

(مسألة) (والسبق ومقابله) أى التأخر والمعية على ستة أقسام
لانه (اما بالمية) وهو عبارة عن سبق الملة التامة ، كتقدم حركة الاصبع

أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات ،
والحصر استقرائي

على حركة الخاتم ، (أو بالطبع) وهو سبق غير العلة التامة - أعني سائر العلل
التافئة - كتقدم الحل على السكنجين ، (أو بالزمان) وهو أن يكون
السابق موجوداً في زمان سابق على وجود المتأخر كسبق آدم ﷺ على نينا
ﷺ ، (أو بالرتبة) وهو أن يكون نظاماً بين السابق والمسبوق ، وينقسم
هذا الى (الحسية) كما بين الإمام والمأموم (أو) الصف الأول والصف
الآخر و (العقلية) كما بين الأجناس والأنواع فإن الجوهر مقدم على الجسم
النأى ان شرعت من الجوهر نازلاً والجسم النأى مقدم على الجوهر ان
شرعت من الانسان صاعداً ، (أو بالشرف) وهو أن يكون للسابق زيادة
كال ليس المسبوق كتقدم العالم على المتعلم ، (أو بالذات) وهذا القسم ذكره
المتكلمون ومثاله بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فإن الند مقدم على
هذا اليوم وليس تقدمه بالعلة ولا بالطبع - أى جزء العلة - ولا بالزمان ولا
لزم أن يكون لند زمان ولليوم زمان ويكون زمان الند مقدماً على زمان
اليوم . ثم تنقل الكلام في زمان كل من الند واليوم ونقول : تقدم أحد
الزمانين على الآخر اما بكذا أو بكذا فيلزم التسلسل ، ولا بالرتبة إذ السابق
والمسبوق في الرتبة يمكن اجتماعهما وهذان لا يمكن اجتماعهما ، ولا بالشرف
لعدم أشرفية الند من اليوم ولا اليوم من الند ، فهو إذا قسم سادس .
أقول : ويمكن اندجابه في التقدم بالرتبة وذلك بعدم تقيده بإمكان
الاجتماع - فتأمل .

(و) لا يخفى ان (الحصر) بين هذه الأقسام (استقرائي) لاعقلى .
وما ذكره بعض من ترديده بين النفي والإثبات فغير مستقيم .

ومقولته بالتشكيك ، وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه

(مسألة) اختلفوا في ان مقولية التقدم على هذه الأقسام بالإشتراك اللفظي كالعين المشترك بين المعاني أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك كقولية الوجود على أنواعه ، (و) المصنف (ره) على ان (مقولته بالتشكيك) ، اما انه ليس مشتركا لفظيا لأن المشترك اللفظي ليس بين معانيه جامع ، والسبق ليس كذلك لأن كل هذه الأقسام مشترك في معنى التقدم ، واما انه مقول بالتشكيك لأن صدق السبق على الأقسام ليس بالتساوي ، فان السبق بالعلية أولى باسم السبق من السبق بالطبع ، وهو أولى من سائر الأقسام كما لا يخفى .

(مسألة) وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه (أى أنواع التشكيك الثلاثة - أى الأولوية والأولية والأشدية . قال في كشف المراد : واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض ، فاعلم اننا اذا فرضنا : ألف ، متقدما على : باء ، بالعية و : ج ، مقدما على : د ، بالطبع ، كان تقدم : ألف ، على : باء ، أولى من تقدم : ج ، على : د ، ، لحيث : باء ، أحد المتضايفين أولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر : د ، عن : ج ، ، فانحفظت الاضافة بين المضافين في الأولوية - وهو أحد أنواع التشكيك .

أقول : وبمثل هذا يكون الأولوية والأشدية ، ومثال المطلب القريب الى الذهن انه لو كان : زيد ، مقدما على : عمرو ، - في المسافة - بقدر فرسخ ، و : بكر ، مقدما على : خالد ، بقدر نصف فرسخ ، فكما ان تقدم : زيد ، على : عمرو ، أكثر من تقدم : بكر ، على : خالد ، كذلك تأخر : عمرو ، عن : زيد ، أكثر من تأخر : خالد ، عن : بكر ، وهذا واضح لا يحتاج الى البرهان .

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته ، والتقدم دائما بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما ، والتقدم والحدوث الحقيقة يان لا يعتبر فيهما الزمان

(مسألة) في عدم كون السبق جنساً لأقسامه بل هو أمر خارج عن حقيقتها منزع عنها (وحيث وجد التفاوت) بين أقسام السبق بالأولوية والأولية والأشدية (امتنع جنسيته) إذ الجنس جزء الحقيقة والجزء في الأنواع في مرتبة واحدة ، فإن الحيوان في الإنسان والفرس والبقر في مرتبة واحدة فلا يكون أولية وأولية ، وكذا الأشدية إذ لا يمكن أن يكون جزاً أمية واحدة أحدهما أشد في الاشتغال على المية من الآخر - فتأمل .

(مسألة) (والتقدم دائما بعارض زماني) كما في التقدم الزماني كتقدم آدم عليه السلام على نينا عليه السلام (أو مكاني) كما في التقدم المكاني كتقدم الصف الأول على الأخير (أو غيرهما) أما ذاتي كما في تقدم الزمان نفسه بعض أجزائه على بعض أو خارجي عن الذات لكن ليس بالزمان والمكان وهو ثلاثة : أما بالشرف كتقدم العالم ، أو بالحاجة التامة كتقدم العلة ، أو بالحاجة الناقصة كتقدم جزء العلة المسمى بالتقدم الطبيعي . وعلى هذا اليان ف قوله : « غيرهما » بالجر صلف على « عارض » أي ان التقدم بغير عارض زماني وعارض مكاني .

(مسألة) اعلم ان كلا من التقدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا فالقديم هو ما لا يسبق بالغير ، أو ما لا يسبق بالزمان - كما تقدم - والحادث بخلافه ، وقد يؤخذ اضافيا فالقديم هو ما كان زمانه أكثر ، فزيد الذي له مائة سنة من العمر قديم وعمره الذي له نصفه حادث .

(والتقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان) فلا يقال : القديم هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الأزمنة ، والحادث كون وجود

وإلا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق . والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ، وتصدق الحقيقة منهما

الشيء مسبقا بعدم في الزمان (وإلا) فلو اعتبر فيهما الزمان نقلنا الكلام في الزمان وأنه هل هو حادث أو قديم ، وسواء كان حادثا أو قديما افتقر الى زمان آخر - إذ المفروض اعتبار الزمان في كل حادث وقديم - و (تسلسل) الأمر الى مالا نهاية له ، واما القدم والحدوث الاضافيان فلا يتحققان بدون الزمان ولا يلزم من أخذ الزمان في مضمونها التسلسل إذ الزمان ليس قديما ولا حادثا بهذا المعنى المجازي الاضافي .

(مسألة) (والحدوث الذاتي متحقق) يانه : ان الممكن بما هو هو لا يقتضى الوجود والعدم ، وبالنظر الى العلة يقتضى أحدهما ، وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فاذن وجود الممكن مسبق بلا اقتضائه للوجود - وهذا هو الحدوث الذاتي - إذ الاستحقاق حدث في مرحلة الذات بعد أن لم يكن فيها استحقاق .

(مسألة) (والقدم والحدوث اعتباران عقليان) فالشيء الذي ليس مسبقا بالغير أو بالعدم ينتزع عنه الذهن القدم ، ومن عكسه ينتزع الحدوث . وليسا خارجيين وإلا لزم التسلسل .

ان قلت : ولو كانا عقليين أيضا يترتب التسلسل إذ هذا الوصف الموجود في الذهن له وجود ذهني فهو اما قديم أو حادث وهكذا . قلت : حيث كانا أمرين عقليين (ينقطعان بانقطاع الاعتبار) إذ مجال سلسلتهما العقل والعقل لا يقوى على تصور غير المتناهي . وهذا جراب عام يأتي في كل أمر عقلي . مثلا : الإمكان وأخواه حيث كانت ذهنية لا يلزم التسلسل وهكذا .

(مسألة) (وتصدق) في الوجود القضية المنفصلة (الحقيقة منهما)

ومن الوجوب الذاتي والغيري، ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون جزءاً من

أى من القديم والحادث، إذ الموجود اما أن يكون مسبقاً أولاً والأول هو الحادث والثاني هو القديم، ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، (و) كذا تصدق الحقيقة - في الموجد - (من الوجوب الذاتي و) الوجوب (الغيري) إذ الموجود اما محتاج وهو الواجب الغيري أو غير محتاج بالذات ولا يمكن اجتماعهما - لزوم اجتماع النقيضين - ولا ارتفاعهما، للزوم ارتفاع النقيضين.

(مسألة) (و) للواجب بالذات لوازم ثلاثة :

الأول - أنه (يستحيل صدق) الوجوب (الذاتي على المركب) لأن كل مركب محتاج الى أجزائه وكل محتاج ممكن، اما ان المركب محتاج فبديهى إذ المركب عبارة عن نفس الأجزاء مع خصوصية ثلاثة عارضة من الفعل والانفعال، واما ان المحتاج ممكن فواضح إذ المحتاج في وجوده الى الغير ليس وجوده من نفسه وكلما لم يكن وجود الشيء من نفسه كان ممكناً.

ان قلت : هذا يتوقف على أمرين : (الأول) أن يكون التركيب بانفعال وإلا فلا انفعال . و (الثاني) أن يكون مركباً من أجزاء خارجية وإلا فللمركب من الجنس والفصل ليس كذلك . قلت : التركيب الخارجى لا يقتل بدون الفعل والانفعال وإلا كان الجزآن كالحجر والإنسان الموضوعين جنباً الى جنب، واما الجنس والفصل فان كان المراد بهما أمرين متزاعين ليس ما يحدثهما في الخارج إلا شيء واحد كمتزاع الأبرة والبنوة لزيد باعتبار أبيه وابنه، فهذا ليس من التركيب في شيء وإلا لازم التركيب الخارجى .

(و) الثانى - من خواص الواجب الذاتي انه (لا يكون جزءاً من

غيره ، ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكناً . والوجود المعلوم هو القول بالتشكيك

غيره) بأن يتركب شيء من الواجب وغيره ، إذ التركيب عبارة عن تأثير كل جزء في الآخر - المعبر عنه بالفعل والإفعال - وحيث فتأثير غير الواجب في الواجب إما بالزيادة فيه وإما بالتقصان عنه وإما بتبديل حال منه إلى حال آخر وكلها مستحيل ، فإن الزائد ليس بواجب وإلا لم يكن معدوماً والتقص ليس بواجب وإلا لم يعدم والمتغير ليس على حاله السابقة واجبا وإلا لم يكفه بعد ولا على حاله اللاحقة واجبا وإلا لم ينفك عنه قبل .

(و) الثالث - أنه (لا يزيد وجوده ونسبته) أي نسبة الوجود إلى الذات - المعبر عنها بالوجوب - (عليه) أي على الواجب (وإلا لكان ممكناً) . ويدل على عدم زيادة للوجود أنه لو كان الوجود متغيراً للذات افتقرت الذات في الانصاف به إلى علة واحتاج إلى العلة يمكن وعلى عدم زيادة الوجوب أنه لو كان متغيراً لكان الذات بنفسه خال عن الوجوب فيكون ممكناً والظاهر أن قوله : « وإلا لكان ممكناً » دليل للنواص الثلاثة لا للخاصية الأخيرة فقط .

(و) أن قلت : وجود الواجب متغير لحقيقته لأن وجود الباري تعالى معلوم وميته غير معلومة فوجوده غير ميته - إذ لا يسقط اتحاد المجهول والمعلوم - . قلت : هناك وجودان : (الأول) الوجود الكلي للذي هو أمر انتزاعي صادق على جميع الموجودات على نحو التشكيك كصدق الشيء على جميع الأشياء بدون دخل له في حقيقة تلك الأشياء . (الثاني) الوجود الخاص بالباري تعالى الذي هو متغير لسائر الموجودات . و (الوجود المعلوم) لنا (هو) الوجود المعاكس (المقبول بالتشكيك) وهو ليس داخل في

اما الخالص به فلا ، وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه

الحقيقة حتى يلزم من العلم به العلم ببعض الحقيقة المستلزم لمغايرة بعض الحقيقة المعلوم بعضها المجهول (اما) الوجود (الخاص به) أى بالواجب (فلا) يكون معلوما كما ان ذاته ليست معلومة .

ثم انه ربما يستدل لمغايرة وجوب الواجب لمهيته بدليل آخر وحاصله : ان الوجود طبيعة واحدة نوعية - لما تقدم من انه مشترك بين جميع الاشياء - والطبيعة الواحدة تتفق في لوازمها ، ولذا نرى ان الياض حيث كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفرادها العروض على الغير ، والإنسان لما كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفرادها الإستقلال ، فليس هنا طبيعة يقتضى بعض أفرادها العروض وبعضها الإستقلال ، وعلى هذا فنقول : طبيعة الوجود ان اقتضت العروض كان وجود الواجب عارضا ومغايرا لمهيته - وهو المطلوب - وان اقتضت عدم العروض كان وجود الممكن غير عارض لمهيته فلا يخلو اما أن يكون موجوداً فيكون واجبا - لأن وجوده عين مهيته - واما أن لا يكون موجوداً فيكون ممتما - لأن الوجود لا يمكن عروضة عليه ، وليس عنه - وان لم تقتض طبيعة الوجود أحدهما احتاج الواجب في انضافه الى الغير وهو محال . والحاصل انه يتشكل منفصلة مائة الخلو من ثلاث مقدمات : اما عروض الوجود على الواجب ، واما وجوب الممكن الموجود وامتناع الممكن المعدوم ، واما احتياج الواجب . وحيث بطل الأخير ان ثبت الأول . وأجاب المصنف (ره) عنه بقوله : (وليس) الوجود (طبيعة نوعية) دخيلة في حقيقة الموجودات (على ما سلف) بل صدقه على الأفراد على نحو مجرد اتحاد المفهوم (لجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه) لجواز أن

وتأثير المية من حيث هي في الوجود غير معقول ، والنقض بالقابل
ظاهر البطلان

يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة ، كما ان النور يصدق على نور
الشمس المقتضى لإبصار الأعشى ، وغيره الذي لا يقتضى ذلك . وعلى هذا
فالوجودات متخالفة الحقيقة بمعنى ان بعضها عين المية - كما في الواجب -
وبعضها عارض عليها - كما في الممكن .

(و) ان قلت : قد سبق انكم ينتم عينية وجود الواجب لميته بدليل
غير مستقيم حاصله ان وجوده لو كان مفايراً احتاج الى العلة ولا تغلر من
ثلاثة : إما أن تكون العلة أمراً خارجياً فيلزم احتياج الواجب وهو محال ،
وإما أن تكون مية الواجب حال الوجود فيلزم قيام وجودين بالواجب
الأول وجوده السابق للوثر والثاني وجوده اللاحق المتأثر - مع مفاسد أخرى ،
واما أن تكون مية الواجب حال العدم فيلزم تأثير المعدم في الوجود ،
والكل محال ، ونحن نقول : هنا شق رابع وهو أن تكون العلة المية من حيث
هي هي . والجواب : انه لأشق رابع إذ (تأثير المية من حيث هي) هي
(في الوجود) بأن تكون موجوداً (غير معقول) فان الشيء ما لم يكن
موجوداً في الخارج امتنع كونه مبدءاً للوجود وعلة له - بضرورة العقل .
لا يقال : كما ان العلة القابلية غير موجودة لم لا تكون العلة الفاعلية أيضاً
غير موجودة ؟ لانا نقول : هذه المقابلة غير صحيحة (و) ذلك لأن
(النقض بالقابل ظاهر البطلان) فان العلة القابلية لا تكون موجودة لتلا
يلزم اجتماع وجودين ، ولا معدومة لتلا يلزم اجتماع النقيضين ، وهي مع
ذلك إنما تصور في الذهن فقط إذ ليس في الخارج شيء ليس موجوداً ولا
معدوماً . وهذا بخلاف العلة الفاعلية فانه لا يعقل عليه غير الموجود

والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتها ، وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

للوجود بالبديهة .

(مسألة) في ان الوجود من المحمولات العقلية (والوجود) الخارجى (من المحمولات) أى ليس أمراً عينياً مستقلاً فى الخارج كالإنسان (العقلية) أى ليس محمولاً خارجياً كاليأس ونحوه ، اما انه من المحمولات فذلك (لامتناع استغنائه عن المحل) وكل محتاج الى المحل محمول ، (و) اما انه عقلى لا خارجى فذلك لامتناع (حصوله فيه) أى فى المحل الخارجى ، وكل مالم يحصل فى الخارج مع اتصاف الأمر الخارجى به فهو عقلى . ولا يخفى ان هذا بالنسبة الى غير الواجب اما الواجب فوجوده عين حقيقته كما تقدم (مسألة) فى المقولات الثانية ، وعد المصنف منها ثلاثة عشر (وهو) أى الوجود (من المقولات الثانية) . والمراد بالمعقول الثانى الذى يتصوره العقل بعد تصور شيء آخر بخلاف المعقول الأول الذى يتصوره العقل ابتداءً ، فالعقل يتصور الإنسان أولاً ثم يتصور وجوده وهكذا (وكذلك العدم وجهاتها) من الوجوب والإمكان والامتناع (وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية) فانها لما لم تكن موجودة فى الخارج بل الموجود فى الخارج هو الأفراد وإنما ينزع عن كونها فى الخارج الوجود ، ومن عدم كونها العدم ، ومن شدة الارتباط وعدمها جهات الوجود والعدم ، ومن ذواتها الماهية ، ومن صدق المفهوم الواحد على أفراد متعددة وعدم صدقه الكلية والجزئية ، ومن دغالة شيء فى حقيقة آخر وعدم

وللعقل أن يعتبر النقيضين وبمحكم بالتناقض بينهما ولا استحالة فيه ، وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفضه ، وهو ثابت باعتبار وقسم

دعائه فيه الذاتية والعرضية ، ومن صدق مفهوم لأفراد مختلفة الحقيقة أو متفقة الحقيقة بنحو الجزئية لتلك الأفراد أو العينية الجنس والفصل والنوع . ثم انه ربما يفرق بين المعقولات الثانية بل بين الأمور الاتزاعية والأمور الإعتبارية ، ولكن كل ذلك خارج عن الفن مرتبط بالحكمة مع عدم أهمية لها إلا عرفان الإصطلاح .

(مسألة) (وللعقل أن يعتبر النقيضين) فيتصور وجود زيد وعدمه مثلا (وبمحكم بالتناقض بينهما) في الخارج لا في الذهن إذ لو كانت بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه ، (ولا استحالة فيه) أي في تصور النقيضين إذ المناقضة إنما هو بين حقيقة النقيضين لا بين صورتها لما قد تقدم في بحث الوجود الذهني من ان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لكثير من اللوازم وإلا احترق الذهن بتصور النار وهكذا . (و) كذا للعقل (أن يتصور عدم جميع الأشياء) فيتصور عدم الانسان وعدم الوجود وعدم الأبيض الى غير ذلك (حتى عدم نفسه) فيتصور عدم العقل بل (وعدم العدم) وذلك (بأن يتمثل في الذهن) نفس العدم (ويرفضه) وهذا ضروري لكل من لاحظ . ثم فرق بين العدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صورة وفي العدم يتصور الذهن اللفظ - إذ لا صورة للعدم - (وهو) أي المعلوم المطلق الذي تصوره الذهن أولا - ثم أضاف اليه العدم - (ثابت باعتبار) أي باعتبار انه أمر موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت (وقسم)

باعتبار ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ، ولا تناقض . ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز

الثابت (باعتبار) آخر وهو اعتبار كونه معدوما . والحاصل ان المعدوم المتصور باعتبار كونه متصوراً ثابت وباعتبار كونه معدوماً قسم للثابت (ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت) فاذا قلنا : « المعدوم يقابل الموجود ، فالحكم بالمقابلة إنما هو للمعدوم المتصور لا للمعدوم المطلق حتى يقال : ان الحكم على الشيء بالإيجاب يستدعي الموضوع الموجود والمعدوم لوجوده ، لأننا نقول : اذا حكمنا على المعدوم بحكم إيجابى فانما هو على المعدوم المتصور ، والمعدوم المتصور له وجود ذهنى وهو كاف في صحة الحكم الإيجابى . (ولا تناقض) إشارة الى جواب اشكال حاصله انكم لو قلتم :

« المعدوم يتمتع الحكم عليه ، لزم التناقض لأن الموضوع في هذه القضية وهو كلمة « المعدوم » حكم عليه بكونه « يتمتع الحكم عليه » مع ان مفاد هذا الحكم هو امتناع الحكم عليه فيلزم جواز الحكم على المعدوم وامتناعه وهو تناقض . وحاصل الجواب : ان المعدوم ثابت باعتبار الذهن غير ثابت باعتبار الواقع فبالإعتبار الاول يصح الحكم عليه وبالإعتبار الثانى يمتنع الحكم عليه . ومثل هذا الإشكال والجواب ذكره في شرح المطالع في باب امتناع الحكم على المجهول (وانذا) الذى ذكرنا من ان للعقل أن يتصور جميع الاشياء (يقسم

الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز) فان الحكم بامتيانز الثابت في الذهن عن غير الثابت فيه يستدعي ثبوت التمايزين في الذهن إذ لو لم يكونا ثابتين في الذهن لم يتمكن من الحكم بالتمايز بينهما - وحين وجود الطرفين في الذهن لزم أن يكون « غير الثابت » - الذى هو أحد الطرفين - ثابتاً ، فهو ثابت باعتبار الحكم عليه بالتمايز غير ثابت باعتبار انه مقابل للثابت

وهو لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين ، ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت . وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق

ـ ولا تناقض ، فتحصل ان تصور الذهن غير الثابت ثابتا دال على تمكنه من تصور جميع الاشياء .

وهنا اشكال توضيحه بلفظ القويحي : ولما كان لقائل أن يقول : الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من التمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر ، فلو حكم العقل بالامتياز بين « الثابت » و « ما ليس بـ ثابت » ، لاستلزم ذلك أن يكون « ما ليس بـ ثابت » في العقل ، هوية عقلية وذلك محال . أجاب عن ذلك بقوله : (وهو) أى الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر (لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين) فان للعقل أن يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية ، وليس لما لا هوية له هوية . (ولو) سلم ذلك و (فرض له) أى ما ليس بـ ثابت في الذهن (هوية عقلية) لكان حكمها حكم الثابت (يعنى كما انه يمكن أن يكون شئ ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار - كما عرفت ذلك فيما تقدم - كذلك يمكن أن يكون لشيء هوية باعتبار ولا هوية باعتبار آخر ، وليس بذلك بأس لتمكن العقل من تصور جميع الاشياء - كما تقدم .

(مسألة) في بيان كيفية الصدق والكذب في القضايا فنقول : الموضوع والمحمول قد يكون كلاهما خارجيا نحو « الإنسان أبيض » ، وقد يكونان ذهنيان نحو « الإمكان مقابل الإمتناع » ، وقد يكون الاول خارجيا والثانى ذهنيان نحو « الإنسان ممكن » ، ولا عكس (وإذا حكم الذهن على الامور الخارجية) كزيد (بمثلها) أى بمحمول خارجى كأبيض (وجب التطابق) بين الحكم والنهي

في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر
لامكان تصور الكواذب : ثم المدم هو الوجود قد يحملان وقد يربط بهما
المحمولات . والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر

والخارج (في صحيحه) أى في صحيح الحكم الذهني ، يعنى أن الحكم الذهني إنما
يكون صحيحا إذا تطابق ذهن مع الخارج فلو لم يطابق كقولنا : جميع أفراد
الإنسان أبيض ، لم يكن الحكم الذهني صحيحا ، (وإلا) يحكم بالامر الخارجى
على الموضوع الخارجى وذلك بأن يكون كلاما أو أحدهما ذهنيا (فلا)
يجب في صحة الحكم مطابقتها للخارج - إذ لا خارج للأمر العقلي - (ويكون
صحيحه) أى معيار صحة الحكم الذى طرفاه عقليا أو أحدهما كذلك (باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر) فلو قلنا : الإنسان ممكن ، أو : الإمكان مقابل
الإمتناع ، وكان في نفس الامر كذلك كان الحكم صحيحا وإلا كان فاسدا ،
وليس المعيار في هذا النحو من الأحكام مطابقتها للخارج - لعدم خارج له -
ولا مطابقتها للذهن (لإمكان تصور الكواذب) مثلا يلزم أن يكون الحكم
بقدم العالم صحيحا لمطابقته لأذهان الفلاسفة وكذلك الحكم بوجوب الصادر
الاول الى غير ذلك . وهنا اشكال لا ينبغي التعرض له في هذا المختصر .

(مسألة) (ثم العدم والوجود قد يحملان) فيقال : الإنسان
معدوم ، أو : موجود ، (وقد يربط بهما المحمولات) فيقال : الإنسان
يعلم هذه الكتابة ، أو : يوجد له الكتابة ، (والحمل) الإيجابي (يستدعي
اتحاد الطرفين) أى الموضوع والمحمول (من وجه) إذ لولا الإتحاد لم
ينقل الحمل وكان كحمل المبين على المبين (وتغايرهما من) وجه (آخر)
وإلا فلو لم يتغايرا أصلا كان من باب حمل الشيء على نفسه . مثلا : إذا قلنا

وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا . والتنازع لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم - في القيام - لو استدعاه

• الإنسان كاتب ، كان الإنسان والكاتب متحدان من جهة المصادق ومتغايران من جهة المفهوم إذ مفهوم الإنسان غير مفهوم الكاتب (وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما) أى أحد الموضوع والمحمول كالمثال المتقدم ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والكاتب هو الموضوع بمعنى أن مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه ، ولو قلت : • الكاتب زيد ، كانت جهة الاتحاد هي المحمول (وقد تكون) جهة الاتحاد أمراً (ثالثا) غير الموضوع والمحمول نحو • الكاتب ضاحك ، فإن تمام حقيقة ما صدق عليه هو الإنسان الذي هو مغاير للموضوع والمحمول .

(و) ان قلت : لا يمكن أن يكون بين الموضوع والمحمول مغايرة وإلا لزم التناقض . بيانه : انه لو كان بينهما مغايرة لزم قيام أحدهما بالآخر - فانه لولا القيام لم يكن بين المتغايرين مناسبة - وإذا قام أحد الطرفين بالآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به ولا لزم اجتماع المثليين ، وعليه فيلزم قيام شيء بشيء ليس متصفا به وهو اجتماع النقيضين . قلت (التنازع) بين الموضوع والمحمول (لا بد تدعى قيام أحدهما بالآخر) فإن قولنا : • الكاتب ضاحك ، صحيح مع عدم قيام أحدهما بالآخر ، فإن الاتحاد بالذات كاف في المناسبة ولا يحتاج معه الى أمرزائد وهو القيام (ولا اعتبار عدم القائم - في القيام - لو استدعاه) يعنى ولو سلمنا ان التنازع يستدعي قيام أحدهما بالآخر نقول : القيام لا يستدعي اعتبار عدم القائم - حتى يلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به - بل يمكن كونه لا بشرط . فتحصل من جميع ذلك ان زيد الموضوع لا يعتبر بشرط القيام حتى يكون • زيد قائم ، من الجمع بين المثليين ، ولا بشرط عدم القيام حتى

وإثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها أولاً ، وسأبـه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها

يكون من الجمع بين التقيضين بل يعتبر . زيد . لا بشرط ثم يحمل عليه ، قائم ،
وتقرر شبهة الخصم على سبيل منع الخلط والجواب عنه بما قررناه أخيراً أوضح
(مسألة) في الجواب عن أورد الاشكال على حمل الوجود والعدم
على المهية . اما الاشكال على حمل الوجود فهو : ان الوجود اما أن يحمل على
المهية المدعومة وهو يلزم اجتماع التقيضين إذ معناه ان المهية المدعومة موجودة
واما أن يحمل على المهية الموجودة وهو يلزم اجتماع وجودين على مهية
واحدة إذ إثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوتها فان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثلث له ، مضافاً الى أنه يلزم منه التسلسل إذ نقل الكلام في الوجود
الاول . (و) الجواب ان (اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها
أولاً) ولا يلزم عدمها حتى يلزم اجتماع التقيضين ، بل قد تقدم ان الوجود
عارض للمهية من حيث هي لا حال كونها موجودة ولا حال كونها معدومة ،
إذ ليس عروضه للمهية كمعرض السواد على المحل بل المغايرة بينهما في
الذهن لا في الخارج ، حتى يقال : ان أحوال المهية في الخارج منحصرة في
الموجودة والمعدومة .

(و) اما الاشكال على سلب الوجود عن المهية فتقريره : ان سلب
الوجود عن المهية متوقف على تميزها - لأن غير المتميز لا يمكن سلب شيء
عنه - وتميزها يستلزم ثبوتها إذ كل متميز ثابت ، فيكون شرط سلب الوجود
عن المهية ثبوتها وهو جمع للتقيضين . وان شئت قلت : ان سلب المهية يقارن تميزها
وتميزها يقارن ثبوتها فسلبيها يقارن ثبوتها . والجواب : ان (سلبه) أي الوجود
(عنها) أي عن المهية (لا يقتضي تميزها وثبوتها) في الخارج حتى يستلزم اجتماع

بل نقيها لا اثبات نقيها ، وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس
شرطا . والحل والوضع من المقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست
الموصوفية ثبوتية

التقيضين (بل) سلب الوجود عن المية هو (نقيها) أى نقي المية رأسا
(لا اثبات نقيها) يعنى ليس معنى سلب المية ان هناك أمراً متصفاً هو
المية ثم يجعل عليها السلب حتى يلزم وجودها ، واللفظ إنما نشأ من قياس
السلب ، على سائر المحمولات فتوهم انه كما يلزم وجود الموضوع عند حمل شيء
عليها كذلك يلزم وجود المية - التي هي الموضوع - عند حمل السلب ، عليها
(و) ان قلت : الملوب عنه الوجود - وان سلنا انه ليس بموجود
في الخارج - لكنه موجود في الذهن ، فالسلب يقتضى الثبوت الذهنى .
قلت : (ثبوتها) أى المية (في الذهن وان كان لازما) إذ لا يمكن السلب
إلا بعد التصور (لكنه ليس شرطا) في السلب فان السلب ، إنما يلاحظ
بالنسبة الى نفس المية - من حيث هي - لا من حيث انها موجودة في الذهن
(مسألة) في ان الحل والوضع من المقولات الثانية (والحل والوضع)
ليسا من الأمور الخارجية بل الموجود في الخارج هو ذات الموضوع
والمحمول فقط ، وإنما هما (من المقولات الثانية) العارضة للمقولات
الأولية حيث أخذت في العقل كالأبوة والبنوة وأضرابهما (يقالان) على
أفرادهما (بالتشكيك) فان استحقاق بعض الأمور للوضع أولى من استحقاق
الآخر وكذلك في الحل فان الموصوف أولى بالوضع والصفة بالحل في قولنا :
زيد القائم ، من العكس بأن يقال : القائم زيد . (وليست الموصوفية
ثبوتية) بأن يكون في الخارج أمور ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ،

وإلا تسلسل . ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، واما الوجود في الكتابة والمباراة فجازي ، والممدوم لا يمداد

وموصوفية الذاتين بهاتين الصفتين (وإلا) فلو كانت الموصوفية ثبوتية (تسلسل) لأنها لو كانت خارجية ثبوتية لكانت عرضاً قائماً بالمحل ، فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى ثم نقل الكلام إليها وهكذا حتى يتسلسل . (مسألة) في تقسيم الوجود الى ما بالذات وما بالعرض (ثم الوجود قد يكون) موجوداً (بالذات) وهو ما يكون له وجود بنفسه ولم يكن صدق الوجود عليه بالعرض والمجاز ، من غير فرق بين أن يكون وجوده قائماً بنفسه كالجواهر أم بغيره كالاعراض (وقد يكون) موجوداً (بالعرض) والمجاز وهو ما لا يكون له وجود بنفسه وإنما يكون الوجود لما صدق عليه ، مثلاً لو قلنا : « اللانامي جماد » لم يكن « اللانامي » موجوداً ، بل الموجود هو الحجر الصادق عليه « اللانامي » ، فالحجر موجود بالذات و « اللانامي » موجود بالعرض ، ومثله اعدام الملكات والأمور الاعتبارية (واما الوجود في الكتابة) الأعم من النقش كصورة الشمس المنقوشة في الورق ، ومن الخط كلفظ الشمس المكتوب فيه (و) الوجود في (العبارة) كزيد - الملفوظ به (فجازي) ، وإنما يسمى وجوداً لحكايته عن الوجود الخارجي كما أن الوجود الذهني أيضاً يجازي على الظاهر ، وإنما الوجود الحقيقي هو الوجود الخارجي فقط . والحاصل ان الشمس ليست موجودة في الذهن واللفظ والكتابة وإنما لها وجود واحد في محلها .

(مسألة) في إعادة المعلوم (والممدوم) والمراد به ان الشيء اذا صار صمماً محضاً - لأبأن تفرق أجزاؤه - بل بأن يصير لا شيء كما كان في الازل (لا يمداد) . وقد اختلف فيه : فذهب جمع الى جواز الإعادة وسيأتي دليلهم

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، ولو أعيد
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ

وآخرون ومنهم المصنف (ره) الى الإمتناع . ومن البين ان هذه المسألة
لا ترتبط بالمعاد إذ المنصكر لإعادة المدوم يقول لا يعدم الأشياء بل يتفرق
أجزاؤها ثم يجمعها الله تعالى ليوم الجمع . وقد استدل المصنف لعدم جواز
اعادة المدوم بأمور :

الأول - (لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود) .
وتوضيحه بلفظ القوشجي : انه لو صح اعادة المدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود لكن المدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن
أن يشار اليه لا يصح الحكم عليه .

(و) الثاني - انه (لو أعيد) للمدوم (تخلل العدم بين الشيء ونفسه)
إذ المعاد هو الأول بعينه ، فلو فرض تخلل العدم لزم أن يكونا شيئين .
والحاصل ان الأول والثاني اما شيان أو شيء واحد وعلى الأول لا يكون
المعاد متحداً مع المبتدأ ، وعلى الثاني غير معقول إذ لا يمكن أن يتخلل شيء
إلا بين شيئين فهل يعقل أن يتخلل العدم بين زيد ونفسه ؟

(و) الثالث - انه لو أعيد المدوم (لم يبق فرق بينه) أي بين المعاد
(وبين المبتدأ) إذ لا فرق بينهما إلا ان أحدهما - وهو المبتدأ - عدمه بعد
وجوده ، والثاني - وهو المعاد - وجوده بعد عدمه ، إلا ان هذا الفرق باطل
إذ المفروض عوده مع وقته الأول . مثلاً : كان المبتدأ في يوم الخميس ثم صدم
يوم الجمعة ثم وجد مع يوم الخميس فلا فرق بين المبتدأ والمعاد . والحاصل انه
لو أعيد لم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد وعدم الفرق باطل - وإلا لم يصدق
المبتدأ والمعاد - فالإعادة باطلة .

وصدق المتقابلان عليه دفعة ، ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع
المود لأمر لازم للمية

(و) الرابع - انه يلزم من إعادة المعدوم (صدق المتقابلان عليه
دفعة) لأنه لو أعيد مع زمانه الذي هو يوم الخميس - مثلاً - كان مبتدأ
- لأنه هو الموجود في الزمان الأول بعينه - وكان معاداً - لأن المفروض انه
معاد - وحيث ان صدق المتقابلين : أى المبتدأ والمعاد ، على شيء واحد
مستحيل فإعادة المعدوم مستحيلة .

(و) الخامس - انه (يلزم التسلسل في الزمان) إذ لو أعيد يوم
الخميس - مثلاً - لم يكن فرق بين يوم الخميس المعاد ويوم الخميس المبتدأ إلا
بأن أحدهما قبل والآخر بعد ، والقبلية ليست بالمية ولا بسائر أنحاء التقدم
إلا بالتقدم الزماني فيكون ليوم الخميس المبتدأ زمان مقدم على زمان يوم
الخميس المعاد فيكون للزمان زمان ويلزم إعادة الزمان الذي هو ظرف ليوم
الخميس - وإلا لم يكن المعاد معاداً بجميع خصوصياته - ثم نقل الكلام في
الزمانين اللذين كانا ظرفاً ليوم الخميس المبتدأ والمعاد الى أن يتسلسل .

ثم انه استدلل القائلون بجواز إعادة المعدوم بأن امتناع الإعادة ان كان
ناشئاً من المية أو لوازمها لم أن لا يعقل وجودها حتى في الزمان الاول ،
وان كان ناشئاً من أمر خارج عنها فالأمر الخارجى يمكن زواله فيمكن إعادة
المعدوم . (و) الجواب : ان (الحكم بامتناع العود لأمر لازم للمية)
المتصفة بكونها بعد العدم لانه لازم للمية مطلقاً . وتقريره : ان المية حالة
العدم وصفت بكونها مية طرأت عليها العدم ، والمية المرصوفة بهذا الوصف
ممتنع وجودها ، واما المية في حالة الوجود الاول وقبله لم تكن متصفة بهذا
الوصف ولذا أمكن وجودها . وهذا مثل قولنا : المية حال وجودها لا يمكن

١١ وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه ، والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المية لا باعتبار المدم والوجود

وجردها ثانيا ، وذلك ليس لأن المية بذاتها غير قابلة بل المية المتصفة بالوجود غير قابلة .

(مسألة) (وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية) إذ الموجود ان كان مستغنيا عن الغير فهو واجب وان كان محتاجا الى الغير فهو ممكن . وليس هذا التقسيم وارداً على الموجود من حيث هو هو - لان الشيء بالنظر الى نفسه وهو هو يستحيل أن يكون مقسماً - ، وكذلك لم يرد على الموجود الواجب أو الممكن - لأن الواجب لا يمكن تقسيمه وكذلك الممكن ، بل القسمة (وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد) بالوجوب والإمكان (وعدمه) أى اللابشرط ، كما هو شأن كل تقسيم فان المقسم يلاحظ لا بشرط فتضاف اليه مفهومات أخرى ، وحينئذ يصير المقسم مع كل مفهوم قسماً .

(مسألة) (ربما قيل ان الإمكان لا يحمل على المية ، إذ المية اما موجودة واما معدومة والموجود واجب والمعدوم ممتنع ، فيستحيل حمل الإمكان عليها . (و) الجواب : ان (الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المية لا باعتبار المدم والوجود) فالمية من حيث هي هي ممكن ، وليس حال المية منحصراً في حالي الوجود والمدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار المية مع الغير واما عند اعتبارها لامع الغير فانها يقبل أحدهما لا بعينه . وقد تقدمت الاشارة الى هذا الكلام عند قوله : وعروض الإمكان عند عدم

ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته .
وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب أن يستبر مطابقتها
لما في العقل ، والحكم بحاجة الممكن ضروري ، وخفاء التصديق خلفاء
التصور غير قادح

اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية .

(مسألة) (ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته) قد ينظر الانسان الى المرأة آليا يرى نفسه فيها فالمرأة آلة
ينظر بها لا فيها ، وقد ينظر الانسان الى المرأة استقلالياً ليعلم انها جيدة
أو ردية فالمرأة ينظر فيها لا بها ، وهكذا الامكان قد يكون آلة في التعقل
بها يعرف حال الشيء في ان وجوده على أى الانحاء يمتنع الانفكاك أو لازم
الانفكاك أو جائز الانفكاك ، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر اليه
ليعتبر حال الامكان نفسه وانه موجود أو معدوم جره أو عرض .
(وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي) لا أمر خارجي
فليس مثل حكم الذهن على الانسان بالياض ، وعليه فلا خارج له حتى يجب
مطابقة الحكم للخارج (فيجب أن يتمبر مطابقتها لما في العقل) . وقد تقدم
الكلام فيه عند قول المصنف (ره) : واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها
(مسألة) في بداهة احتياج الممكن الى المؤثر (والحكم بحاجة الممكن)
الى المؤثر (ضروري) يجرم العقل به بمجرد تصور العقل ان الممكن هو الذى
ليس له من نفسه وجود ولا عدم (وخفاء التصديق) بالاحتياج الى المؤثر
عند بعض (لخفاء التصور غير قادح) في الحكم بكونه ضروريا ، فانه اذا
مثل للشاك حال الوجود والعدم بالنسبة الى المية كحال كفتى الميزان وانه كما

والمؤثرية اعتبار عقلي ، والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود

لا يمكن ترجيح احدى الكفتين على الاخرى الا بمرجح كذلك لا يمكن ترجيح اتساق المية الى أحد الامرين الا بمرجح جزم بالاحتياج ، وكل يدهى كذلك فانه اذا تصور الشخص معنى الواحد ومعنى الاثنين ومعنى النصف لم يجزم بأن الواحد نصف الاثنين . وذهب ذى مقراطيس وجماعة القائلون بكون وجود السلاوات من الاتفاقيات الى استحالة التأثير ، ولهم أدلة :

الأول - بتقرير العلامة (ره) : ان الممكن لو افترق الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر - لكونهما وصفا محتاجا الى الموصوف - يمكننا محتاجا الى المؤثر في ذلك الأثر ، فان كانت وصفا ثبويا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ، ولانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره ، وان كانت ثابتة في الخارج مغاير للمؤثر والأثر - لانها نسبة بينهما - لزم التسلسل وهو محال - انتهى . (و) الجواب ان (المؤثرية اعتبار عقلى) فصور شيء عن شيء موجب لانزعاع المؤثرية عن الصادر منه والمثاثرية عن الصادر ، وليس له ما يطابق الخارج ، ولا يلزم الجهل لانه يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت ، واما انها ثابتة قبل الذهن - فعنى قيامه بالذهن انه لو عقله عاقل حصل في عقله هذه النسبة والاضافة ، وربما يقض عليهم بأن هذا البرهان يقتضى عدمه أى أمر اضافى مع بداهة وجود الاضافات .

الثانى - ان المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه ، والقسمان باطلان فلا تأثير لأن أحوال المية منحصرة فيهما . اما بطلان تأثير المؤثر حال وجود الأثر فلا نه ان أثر وجوداً آخر لزم اجتماع وجودين وان أثر في الوجود الأول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال ، واما بطلان التأثير حال عدم الأثر فلا نه جمع بين النقيضين .

ولامن حيث هو معدوم وتأثيره في المية ، ويلحقه وجوب لاحق

(و) الجواب ان (للمؤثر يؤثر في الاثر لامن حيث هو موجود) كي يلزم اجتماع وجودين أو تحصيل الحاصل ، (ولامن حيث هو معدوم) يلزم الجمع بين تقيضين بل للمؤثر وجوده ملازم لوجود الاثر . مثلا كان الاثر معدوما في الآن الاول لحيث وجد المؤثر التام وجد في الآن الثاني الاثر ، فالتأثير غير مقيد بشيء من الوجود والعدم . نعم وجود الاثر في زمان التأثير ، وهذا ليس من تحصيل الحاصل المستحيل إذ هو تحصيل ما كان حاصل في رتبة العلة الثالث - ان التأثير اما أن يكون في المية أو في الوجود أو في انصاف المية بالوجود : والاول محال لأن المية مية بنفسها ، ولذا لانك في انسانية الانسان ولو شككنا في مؤثره ، والثاني كذلك إذ حال الوجود حال المية في انه ليس وجوداً بالفاعل إذ الشيء ضروري الثبوت لنفسه ، والثالث كذلك إذ الموصوفية أمر اعتباري والأمر الاعتباري ليس بمجولا تكوينيا . (و) الجواب ان (تأثيره) أى تأثير المؤثر (في المية) فيجعل المؤثر المية موجودة وذلك يجعلها في الخارج لا أن يجعل المية مية . أقول : إيجاد الشيء في الخارج موجب لانزع المية عنه فالمية ليست أمراً متصلاً قابلاً للجعل وعدمه ، ولذا كان من الغلط ما اشتهر عن أبي علي من قوله : « الجاعل لم يجعل الشمس مشمسا بل الشمس موجودة ، فأمل . (ويلحقه وجوب لاحق) فالمية لها وجوب بنفسها وهو ان كل شيء هو هو ويلحقها وجوب آخر وهو وجوبها بالنظر الموجودها أو وجود علتها ، فالشيء بين ضرورتين . مثلا : الانسان ضروري الثبوت لنفسه وضروري بالنظر الى وجوده أو وجود علتها ، ومفاد هذا الكلام مفاد قوله فيما سبق . وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالتأثير .

وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر ، والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

الرابع - ان نسبة الوجود والعدم الى الية سواء فلو احتاجت الى المؤثر في الوجود احتاجت اليه في عدم لكن عدم لا يحتاج الى المؤثر فالوجود الذي هو عديله كذلك . مثلاً : لو كانت نسبة الرفع والوضع الى كفى الميزان متساوية لكان كل واحد منهما يحتاج الى العلة ، فلو فرض ان الوضع لم يحتاج الى العلة لم يحتاج الرفع اليها . (و) الجواب ان (عدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر) فالمية في وجودها تحتاج الى علة وجودية وفي عدمها تحتاج الى علة عدمية ، ولذا يقال : ان عدم الاحراق لعدم النار ، كما ان وجود الاحراق لوجود النار .

(مسألة) في بيان ان الممكن كما يحتاج الى العلة في حدوثه كذلك يحتاج الى العلة في بقاءه (والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر) لأن علة الإحتياج هو الامكان للاحداث - كما تقدم - وهذه العلة موجودة إذ الممكن بعد الوجود باق على ما كان عليه من الإمكان ، والى هذا أشار بقوله : (لوجود علته) أى لوجود علة الإفتقار . (و) ربما قيل بأن الممكن الباقي لا يحتاج الى العلة لأن العلة اما أن تؤثر في الوجود الذى كان حاصله وهو محال لأنه تحصيل للحاصل ، واما أن تؤثر في شئ جديد فتكون العلة مؤثرة في الجديد لا في الباقي . والجواب ان (المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث) فهناك شتان للاحداث والبقاء ، فالمؤثر مؤثر في البقاء وهو أمر جديد غير الاحداث ولا يلزم منه تحصيل الحاصل . وأقرب مثال مثل للتأثير في البقاء : ان الانسان لو تصور في ذهنه صورة فادام كان ملتفتا اليها كانت باقية واذا صرف النظر عنها انعدمت ، فادامة النظر تأثير في البقاء وليست ايجاداً جديداً كما انها تحتاج

ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب - لو أمكن - ولا يمكن استناده الى المختار ولا قديم سوى الله كما يأتي ولا يفتقر الحادث الى المدة و

الى الادامة فلا بقاء بنفسها ، (ولهذا) الذى ذكرنا من ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر (جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب - لو أمكن -) القديم الممكن . وتوضيحه : انا لما أثبتنا كون الممكن محتاجا الى المؤثر فى أمرين الحدوث والبقاء لازم عليه أن يكون الممكن القديم - على فرضنا - محتاجا الى المؤثر ، فانه وان لم يحتاج الى المؤثر فى الحدوث - لفرض قدمه - ولكنه محتاج اليه فى البقاء - لفرض امكانه - وهذا بخلاف القول بأن الممكن لا يحتاج الى العلة فى البقاء ، فان مثل هذا الممكن القديم لا يحتاج الى العلة أصلا : اما فى الحدوث فلأن الفرض انه قديم لاحدوث له ، وأما فى البقاء فلأن الفرض عدم احتياج الممكن فى البقاء الى العلة . ثم ان القديم لا يعقل استناده الى الفاعل المختار إذ المختار إنما يفعل بالقصد فيكون القصد متقدما على المعلول فلا يكون قديما ، بل القديم إنما يستند الى الفاعل الموجب لأن الموجب يلزمه معلوله كازوم الزوجية للأربعة . والى هذا الفرق بين الموجب والمختار أشار بقوله : الى المؤثر الموجب (ولا يمكن استناده الى المختار) فلا تغفل .

(مسألة) فى نفي قديم غير الله تعالى (ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتي) فان كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن محتاج الى العلة والعلة لما كان هو الله تعالى وهو فاعل بالإرادة فعمله بعد الإرادة فلا قديم أصلا سواه تعالى . وسيأتى الإشارة الى ما ذكر فى أدلة التوحيد .

(مسألة) فى ان الحادث لا يفتقر الى المادة والمدة (ولا يفتقر الحادث الى المدة) بأن تكون المدة - أى الزمان - سابقة عليه ، (و) كذا لا يفتقر

المادة وإلا لزم التسلسل . والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه

الى (المادة) بأن يكون كل الحادث مسبوقاً بمادة كالكون المسبوق بمادته وهو الطين (وإلا لزم التسلسل) وهذا رد على الذهاب الى احتياج الممكن الى الملمة والمادة . واستتلوا للأول بأن عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية لأن العدم ليس علة للوجود ، ولا بالطبع لأن العدم ليس جزء علة ، ولا بالرتبة لأنه ليس هنالك ترتيب حسي بين الشيء وبين عدمه كترتب الإمام على المأموم ولا ترتيب عقلي كترتب الجنس على النوع ، ولا بالشرف لأن العدم ليس أشرف من الوجود ، فلم يبق إلا الترتب بالزمان . والحاصل ان عدم الحادث في زمان سابق على وجوده وذلك ينتج تقدم الزمان على كل موجود . والجواب : ان تقدم العدم تقدم بالذات لا بالزمان ، كما ان تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدم بالذات ، مضافا الى ان الزمان حادث فهو أيضا يحتاج الى المدة ويلزم التسلسل . ولثاني بأن الحادث مسبوق بمكانه وامكانه ليس نفيًا محضًا - وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي كما تقدم - وحيث أن المكان الممكن سابق عليه وحيث ان الإمكان عرض يحتاج الى المحل وليس محله المعدوم لا تنفاه المعدوم فالمحل لا بد وأن يكون ثبوتيا - وهو المادة - والجواب ان الإمكان أمر اعتباري وإلا لزم التسلسل ، إذ لو كان الإمكان أمراً وجودياً كانت له مادة سابقة عليه وهكذا حتى يتسلسل . (مسألة) في ان القديم لا يجوز عليه العدم (والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه) فان القديم اما أن يكون واجب الوجود كالبارى تعالى وهذا يستحيل عليه العدم لكونه واجبا بالذات - وقد تقدم استحالة انقلاب الواجب ممكناً أو ممتنعاً كالعكس - وأما أن يكون

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) وهي مشتقة عن «ماهر» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتمثل ، ويطابق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي ، والكل من ثواني المعقولات

واجبا بالغير - كما زعمه بعض الفلاسفة بالنسبة الى العالم - وحيث أن فزئره لا يجوز أن يكون مختاراً ، لما تقدم من أن المختار يفعل بالقصد والإرادة فيكون معلول المختار مسبقاً بالإرادة فلا يكون قديماً ، فلا بد وأن يكون مؤثر القديم مرجحاً والفاعل بالإيجاب لا ينفك معلوله عنه وحيث كان الفاعل دائماً كان المعلول دائماً . واليه أشار بقوله : « أو لاستناده إليه » .

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) كالوحدة والكثرة وظائرها (وهي) أى كلمة الماهية وقد تحذف فيقال لها مية (مشتقة عن «ماهر») فيكون تسمية المية بالمية بعلاقة التلازم في السؤال والجواب ، فانه كلما سئل عن الشيء بما هو أجيب بحقيقة ذلك الشيء (وهو) أى المية وتذكير الضمير باعتبار الخبر لما تقرر في النحو من أن الضمير إذا وقع بين مبتدأ وخبر متخالف التذكير والتأنيث جاز فيه الأمران (ما به يجاب عن السؤال بما هو) فاذا قيل : « الانسان ماهر » ، كان الجواب : « حيوان فاطق » ، وهذا الجواب هو مية الانسان . (وتطلق) لفظة المية (غالباً على الأمر المتمثل) أى الحاصل في الذهن فلا تكون إلا كلية ولهذا كان المنصرف من قولنا : « مية الانسان كذا » حقيقته الكلية (ويطلق) لفظنا (الذات والحقيقة عليها) أى على المية (مع اعتبار الوجود الخارجي) فالمية الموجودة يقال لها الذات والحقيقة غالباً (والكل) من المية والذات والحقيقة (من ثواني المعقولات) فانها تعرض على الحقائق الموجودة في الذهن فقط فتعقل في

وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لما تصدق على ما يتألفها ويكون المية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده . وهي من حيث هي ليست إلا هي ، ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها

المرتبة الثانية إذ المعقول الأول هو معروض هذه الأمور وإلا فليس في الخارج شيء غير زيد وعمرو وبكر - كما لا يخفى .

(مسألة) (وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات)
لحقيقة الإنسان من حيث هو إنسان مغاير للوجود والعدم والكلية والجزئية والوحدة والكثرة والزوجية والفردية وهكذا (وإلا) يكن كذلك ، بأن كان في حقيقة الإنسان مثلاً للوجود أو الكلية وهكذا (لما تصدق على ما يتألفها) كالعدم والجزئية في المثال ، فصدق الإنسان على كل من الوجود والعدم والكلية والجزئية وأشباههما دليل على عدم دخالة شيء منها في حقيقته وكذلك سائر الميَّات باعتبار عوارضها (ويكون المية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده) فالإنسان مع الوجود متقابل مع الإنسان المعدوم ، والمتقابل باعتبار العارضين - أعنى الوجود والعدم - لا باعتبار المية نفسها .

(مسألة) (وهي من حيث هي ليست إلا هي) فالإنسانية - مثلاً - من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات خارجة عنها ، وكذلك سائر الميَّات (ولو سئل بطرفي النقيض) فقيل :
الإنسان كاتب أم ليس بكاتب ، (فالجواب السلب لكل شيء) جامعاً لحرف السلب (قبل الحيثية لا بعدها) بأن يقال في الجواب : : الإنسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب ولا غير كاتب ، لأن يقال : : الإنسان من

وقد تؤخذ المية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ، ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو المية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان ، وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الأشخاص وصادقة على المجموع الحاصل منه وبما

حيث هو انسان ليس بكاتب ولا غير كاتب . وذلك لأنه لو تأخر حرف السلب لتوهم كون القضية معدولة المحمول مثل الانسان لا كاتب - فتأمل .

(مسألة) في انقسام المية الى اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا (وقد تؤخذ المية محذوفا عنها ما عداها) كأن تكون الحيوانية المحذوفة عنها كل اعتبار وإضافة مرضعاً لشيء (بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً) (يعني لا ربط له) (ولا يكون) المية حينئذ (مقولا على ذلك المجموع) وتذكير الضمير باعتبار مصاديق المية (وهو المية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان) فان المية المعراة من كل اعتبار لا توجد في الخارج ، لأن كل موجود في الخارج مشخص وكل مشخص محفوف بالاعتبارات والأعراض (وقد تؤخذ) المية (لا بشرط شيء) فلا يعتبر فيها التجرد عن الإعتبارات ، ولا عدم التجرد عنها بل ينظر الى المية بما هي هي سواء كان معها شيء أم لا (وهو كلي طبيعي) لأنه نفس طبائع الأفراد (موجود في الخارج) لأنه (هو جزء من الأشخاص) ، فان الحيوان بما هو حيوان موجود في الخارج وهو جزء هذه الأفراد من الحيوانات المحذوفة بالإضافات والأعراض (و) هذه المية اللا بشرط (صادقة على المجموع) أي الحيوان المشخص الخارجى (الحاصل منه) أي من الحيوان بما هو حيوان (وبما

أضيف إليه . والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي ، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مية معقولة . والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له

أضيف إليه) من الشخصات والأعراض ، إذ الحيوان يصدق على هذه الأفراد من الحيوانات الخارجية . وهناك قسم ثالث وهو المية بشرط شيء . كأن يؤخذ الحيوان بشرط كونه أيضا أو غير ذلك من الإعتبارات .

(مسألة) (والكلية العارضة للماهية) في قولنا : « الإنسان كلي ، (يقال لها كلي منطقي) إذ المنطقي إنما يقصد من الكل هذا المعنى وهو المفهوم غير المتمتع صدقه على كثيرين (ويقال للمركب) من العارض والمعرض (كلي عقلي) إذ ليس لقولنا : « الإنسان كلي ، موطن إلا في العقل ، فإن المعرض - وهو الإنسان - وإن أمكن وجوده في الخارج إلا أن المجموع منه ومن العارض لا يمكن وجوده كما لا ينبغي . (وهما) أى الكل المنطقي والكل العقلي (ذهنيان) لامتناع وجود الكل في الخارج ، إذ كل ما وجد فيه فهو جزئي ، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وكل متشخص جزئي . (فهذه اعتبارات ثلاثة) الكل الطبيعي - المتقدم في المسألة السابقة - والكل المنطقي والكل العقلي (ينبغي تحصيلها في كل مية معقولة) لأنك إذا قلت : « الإنسان كلي ، - مثلا - فإذا نظرت إلى المبتدأ فقط بدون نظر إلى الخبر ، فهو كلي طبيعي ، وإذا نظرت إلى الخبر فقط بدون لحاظ المبتدأ ، فهو كلي منطقي ، وإذا نظرت إلى المجموع فهو كلي عقلي وكذلك إذا قلت : « الحيوان كلي ، أو الجسم كلي ، وهكذا .

(مسألة) (والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له) كالجوهر - على

ومنها مركبة وهي ماله جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان
متنافيان وقد يتضايقان فيتماكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما
بما مضى

المشهور - (ومنها مركبة وهي ماله جزء) كالإنسان المركب من الحيوان
والناطق الى غير ذلك (وهما موجودان ضرورة) إذ وجود المركب ينهي
وهو لا يتركب إلا من البساط . نعم وجود بسيط بانفراده في الخارج غير
ضروري (ووصفاهما) أي وصفا البساطة والتركيب (اعتباريان) فليست
البساطة شيئا في الخارج وكذلك التركيب وإلا لزم التماسك ، فانه لو كان في
الخارج بسيط لكان لا يتخلو اما أن يكون بسيطا أو مركبا ، وهكذا الى ما لا
يتناهى (متنافيان) فان شيئا واحدا لا يتصف بالإضافة والتركيب ، لانه
لو اتصف بهما لزم أن يكون له جزء وأن لا يكون له جزء وهما قضيضان ،
وكذلك ليس هناك شيء لا يتصف بهما ، فتحقق ان القضية حقيقية (وقد
يتضايقان) فيكون البسيط بسيطا بالنظر الى المركب منه ومن غيره ، وان
كان بالنظر الى ذاته مركبا - كالحيوان الذي هو بسيط بالنسبة الى الإنسان
وان كان مركبا في نفسه ، وكذلك يكون المركب مركبا بالنظر الى البسيط
الذي تحته (فيتماكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى)
يعنى ان البسيط والمركب بالمعنى الإضافي يتماكسان في العموم والخصوص بالنسبة
الى البسيط والمركب بالمعنى الماضي - أي الحقيقي - فبسيط الإضافي أعم من
بسيط الحقيقي ومركب الحقيقي أعم من مركب الإضافي . يان ذلك : ان
البسيط الإضافي له فردان : (الأول) البسيط الحقيقي كالجوهر ، إذ هو مع
كونه بسيطا في نفسه بسيط بالنظر الى المركبات . (الثاني) المركب الحقيقي

وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط ، وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران الى الحل . والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج

كالجسم ، فانه بسيط اضافي بالنظر الى الحيوان ومركب حقيقى بالنظر الى نفسه وكذلك المركب الحقيقى له فردان : (الاول) البسيط الاضافى - كالمثال المتقدم وهو الجسم . (الثانى) المركب الاضافى كالإنسان الذى هو مركب بالاضافة الى الحيوان . فتحصل ان البسيط الاضافى يشمل البسيط والمركب الحقيقين فالبسيط الإضافى أعم من الحقيق ، والمركب الحقيقى يشمل البسيط والمركب الاضافين ، فالمركب الحقيقى أعم من الإضافى .

(مسألة) (وكما يتحقق الحاجة) الى العلة (في المركب فكذا) يتحقق الحاجة (في البسيط) إذ كل واحد من المركب والبسيط يمكن ، وقد تقدم ان الممكن محتاج الى العلة . قال العلامة (ره) : وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسي إنما يعرض للتنسبين فما لم يتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنية في البسيط ولا احتياج له . والجواب ان الإمكان أمر عقلى يعرض لشيئين عقليين هما الماهية والوجود ، ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما الى المؤثر .

(مسألة) (وهما) أى البسيط والمركب (قد يقومان بأنفسهما) كالجوهر والحيوان اللذين لا يحتاجان الى الحل (وقد يفتقران الى الحل) كالكيف والسواد فانهما يحتاجان الى الحل لأنهما عرضان .

(مسألة) في خواص الجزء (والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج) يعنى ان أجزاء المية تتقدم عليها بحسب

وهو علة الفناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى
ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له ، فيحصل خواص ثلاث : واحدة متماكة
واثنتان أعم

الوجودين الذهني والخارجي وكذلك بالنسبة الى العدمين الذهني والخارجي
فوجود البيت في الخارج متوقف على وجود الجدران والسقف في الخارج ،
ووجوده في الذهن متوقف على وجود الجدران والسقف في الذهن ، وعدم
البيت في الخارج متوقف على عدمها في الخارج ، وعدم البيت في الذهن
متوقف على عدمها في الذهن . (وهو) أى تقدم الأجزاء على المية (علة
الفناء) للأجزاء (عن السبب) الجديد لأن الجزء لما كان مقدما على الكل
فهو مع سببه متقدم على الكل فلا يعقل احتياجه الى سبب جديد حين تحقق
المركب وإلا لزم تحصيل الحاصل . ثم ان الجزء الغنى عن السبب الجديد ، ان
اعتبر في الجزء الذهني سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر في الجزء الخارجي سمي
الجزء غنياً ، والى هذا أشار بقوله : (فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غنى) فإذا قيل : « الجزء بين الثبوت » عني به الجزء الذهني ، وإذا قيل :
« الجزء غنى » عني به الجزء الخارجي . (ويستحيل دفعه) أى دفع الجزء
(عما هو ذاتي له) فلا يمكن وجود المركب بدون الجزء ، كوجود البيت بغير
جدار (فيحصل) للجزء (خواص ثلاث : واحدة) وهى التقدم بحسب
الوجودين والعدمين (متماكة) أى خاصة مساوية للجزء فكل جزء مقدم
على الكل في الوجودين والعدمين ، وكل مقدم في الوجودين والعدمين جزء
(واثنتان) وهما الإستغناء عن السبب الجديد وامتناع الرفع عما هو ذاتي له
(أعم) من الجزء ، فكل جزء مستغن عن السبب الجديد ويستحيل دفعه عما

ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن واذا اعتبر عروض العموم

هو ذاتي له وليس كل مستغن عن السبب الجديد وكل ما يستحيل رفعه جزءاً ،
لأنه اللازم مستغن عن السبب الجديد ويستحيل رفعه وليس جزءاً .
وان شئت قلت : ان اللازم من تقدم الجزء في الوجود الذهني والخارجي
أمران : (الاول) استغناؤه عن الوسط في التصديق - وهذا لازم تقدمه في
الذهن - فلا يتوقف جزم العقل بثبوت الجزء للنسبة الى برهان . (الثاني)
لستغناؤه عن الوساطة في الثبوت - وهذا لازم تقدمه في الخارج - فلا يتوقف
حصول الحدار للبيت الى سبب جديد .

(مسألة) (ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض) فانه لو
استغنى الأجزاء بعضها عن بعض لم يتألف المركب وكان من قبيل الحجر
الموضوع بجنب الإنسان ، وحيث فاما أن يحتاج الجزء الصوري الى المادى
دون العكس كاحتياج هيئة السكنحين الى السكر والحل دون العكس ، ولذا
لا تتحقق الهيئة بدونها ويتحققان بدونها . وقد يكون الإحتياج من الجانبين
(و) لكن (لا يمكن شمولها) أى شمول الحاجة (باعتبار واحد) وإلا
لزم للصور . مثلاً : المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والمادة محتاجة في
تشخصها الى المادة - فتأمل .

(مسألة) (وهي) أى أجزاء الهيئة (قد تتميز) بعضها عن بعض
(في الخارج) كتمييز النفس عن البدن (وقد تتميز في الذهن) كتمييز
الجنس عن الفصل .

(مسألة) في بيان النسبة بين الأجزاء (واذا اعتبر عروض العموم

ومضايفه فقد تبين وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة
فيعرض لها الجنسية والفصلية وجملها واحد

ومضايفه) وهو المخصوص للأجزاء وعدمها (فقد تبين) الأجزاء
بعضها عن بعض كتباين السكر والخل للذين هما جزءا السكنجين (وقد
تداخل) أى بينهما تصادق اما بالعموم المطلق كالجنس والفصل ، واما
بالعموم من وجه كالحيوان والأبيض . واما كون الجزئين متساويين فالظاهر
عدم امكانه لامتناع تركيب الهية من أمرين متساويين . فتحصل ان ثلاثا من
النسب الأربعة تتحقق بين الأجزاء .

(مسألة) في الأجزاء المتداخلة (وقد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة
(مواد) حقيقة بمعنى أخذها بشرط لا بأن يلاحظ الحيوان مثلا بشرط
الوحدة : أى الخلو عن كل شيء ، ومثله لا يحمل على الإنسان إذ الجزء بلحاظ
استقلاله ليس جزءاً ومحمولاً ، (وقد تؤخذ) لابنحو - بشرط لا - بل بما
هو مع قطع النظر عن التجرد وعدمه فتكون حيداً (محمولة) . وان
شئت قلت : ان الجزء يلاحظ على ثلاثة أنحاء : (الأول) بشرط الجزء
الآخر وهذا عين المركب . (الثانى) بشرط عدم الجزء الآخر . (الثالث)
لا بشرط وهذا هو الذى يحمل . وفى المقام كلام طويل أضربنا عنه صفحا
(فيعرض لها) أى للأجزاء المحمولة - لا الأجزاء بما هى مواد - (الجنسية
والفصلية) فان الجزء ان كان تمام المشترك بين الهية وبين سائر الأنواع
الآخر كالحيوان الذى هو تمام مشترك بين الإنسان والفرس والبقر ونحوها ،
فهو الجنس - وان كان محتصا بالهية يميزاً لها عما عداها فهو الفصل كالتألق فى
المثال . ثم ان كلاما من الجنس والفصل اما قريب واما بعيد كما ذكر فى المنطق .
(مسألة) (وجملها واحد) يعنى ان الجنس والفصل بمجملان

والجنس منها كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة ، وما
لاجنس له فلا فصل له ، وكل فصل تام فهو واحد

بجمل واحد ، فان الجاعل لم يجعل حيوانا مطلقا ثم يميزه ويفصله بالتألق بجمل
واحد ، ولذا جعلناهما جزئين ذهنيين لا خارجيين .

(مسألة (و) اذا نسبنا الجنس والفصل الى المادة والصورة رأينا
(الجنس منها كالمادة) فكما ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة كذلك
المركب حاصل مع الجنس بالقوة (وهو معلول) بمعنى ان الطبيعة الجنسية
اذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهما متردداً بين أشياء كثيرة ، غير منطبقة
على تمام حقيقة واحدة منها (والفصل كالصورة) فكما ان الشيء المركب
حاصل مع الصورة بالفعل فكذلك المركب حاصل مع الفصل بالفعل (وهو
علة) إذ بالانضمام الفصل الى الجنس المبهم يتعين ويزول عنه الابهام والتردد ،
ويقبل الانطباق على تمام حقيقة خارجية ، فاعلية والمعلولية إنما هو في
الإمتياز والتميز ، لا في الوجود الذهني والخارجي .

(مسألة (وما لاجنس له فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز للشيء
عما يشترك في الجنس - كما تقدم - فاذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له ميز فلا
فصل له . والقول بأنه يمكن أن يتركب الشيء من فصلين كل واحد منهما يميزه
عن سائر الموجودات باطل ، إذ كل شيء فهو متميز عن سائر الموجودات
بميوته فكل شيء بنفسه متميز ولا يحتاج الى ميز - فتأمل .

(مسألة (في وحدة الجنس والفصل القريين) (وكل فصل تام) قريب
(فهو واحد) إذ لو تعدد فان حصل الامتياز بأحدهما دون الآخر ، لم يكن
الثاني فصلاً ، وان حصل الامتياز بهما معاً ، كان المجموع فصلاً واحداً
لا فصلين ، وان حصل الامتياز بكل واحد منفرداً لزم الخلف ، إذ حصول

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمية واحدة . ولا تركيب عقلي إلا منهما ، ويجب تناهيهما

الامتياز بهذا موجب للاستغناء عن الآخر ، وحصول الامتياز بالآخر موجب للاستغناء عن هذا ، فيستغنى عنهما معاً ، فلا يكون أحدهما فصلاً ، هذا خلف . وهذا مثلاً استدلوا في بيان عدم إمكان استناد معلول الى علتين . هذا كله في الفصل القريب ، اما الأعم منه ومن البعيد فيمكن تعددها كما لا يخفى (ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمية واحدة) إذ الجنس هو تمام المشترك ، اما للتنوع كالحیوان بالنسبة الى الإنسان ، واما للجنس النوع كالجسم النامي بالنسبة الى الحيوان ، وعلى كل تقدير فتتام المشترك ليس وراؤه شيء مشترك أصلاً ، فكيف بتتام مشترك آخر - مثلاً - الحيوان الذي هو تمام مشترك للإنسان والفرس ، ليس وراؤه شيء يشترك فيه الإنسان والفرس وإلا لزم الخلف ، فكيف بتتام مشترك ثان . نعم يمكن أن يكون للشيء أجناس بعضها فرق بعض كالحیوان ، والجسم النامي ، والمطلق ، والجوهر ، للإنسان .

(مسألة) (ولا تركيب عقلي إلا منهما) أى من الجنس والفصل ، وذلك لأن الجزء غير الخارجى ، اما أعم ، واما مساو ، والأول : هو الجنس والثاني : هو الفصل . واحترز بقوله : عقلي ، عن التركيب الخارجى كتركيب البيت من الجدار والسقف ، والعشرة من الأحاد ، ونحوهما . ولا يخفى انه كما لا تركيب عقلي إلا منهما كذلك لا تركيب خارجى إلا من غيرهما .

(مسألة) في وجوب تنامي الأجناس والفصول (ويجب تناهيهما) لما دل على ان غير المتناهي مطلقاً محال ، خصوصاً في المقام إذ عدم تنامي الأجناس والفصول موجب لعدم الأنواع والضرورة قاضية بطلانه - هذا في

وقد يكون منها عقلي ، وطبيعي ، ومنطقي ، كجنسها ، ومنها عوال
وسوافل ومتوسطات . ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له
فوقه ولا تحته

الأجناس والفصول المترتبة - أماتها غير المترتبة ، فلما دل على تنامي الحوادث
(مسألة) (وقد يكون منهما) أى من الجنس والفصل (عقلي ،
وطبيعي ، ومنطقي) ، فلو قلت : الحيوان جنس ، كان الموضوع فقط جنسا
طبيعيا ، والمحمول فقط - مع قطع النظر عن الموضوع - جنسا منطقيا ،
والمجموع جنسا عقليا ، وكذلك لو قلت : الناطق فصل ، فالموضوع فصل
طبيعي ، والمحمول منطقي ، والمجموع عقلي (كجنسهما) يعنى ان كل واحد
من هذين ينقسمان الى الثلاثة المذكورة كما ان جنسهما - أى الكلى الصادق على
الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه - قد انقسم الى هذه الثلاثة ، بل قد
تقرر في المنطق انقسام كل من النوع والخاصة والعرض العام الى هذه الثلاثة
قال في التهذيب : مفهوم الكلى يسمى كائنا منطقيا ومعرضه طبعيا والمجموع
عقليا ، وكذا الأنواع الخمس - انتهى .

(مسألة) (ومنها) أى من الجنس والفصل (هو الوسوافل ومتوسطات)
فالجوهر جنس عال ، والحيوان جنس سافل ، والجسم النامي والجسم المطلق
أجناس متوسطة ، وكذلك الفصل ، بل وكذا النوع والخاصة والعرض العام
(مسألة) الجنس على أربعة أقسام : (الأول) الجنس الذي فوقه فقط
جنس كالحيوان . (الثاني) الجنس الذي تحته فقط جنس كالجواهر . (الثالث)
الذي فوقه وتحته جنس كالجسم المطلق . (الرابع) ما أشار اليه بقوله :
(ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته) كالعقل

وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل . ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل ، واذا نسبنا الى ما يضافان اليه - أعني النوع - كان الجنس أعم والفصل مساوياً والتشخيص من الأمور الاعتبارية

بشرط أن لا يكون الجوهر جنسا له ، وأن يكون أفراده مختلفة الحقيقة فتأمل وهذه الأقسام الأربعة للنوع أيضا .

(مسألة) (ومما) أى الجنس والفصل (اضافيان) إذ الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه ، وكذلك الفصل ليس فصلا لكل شيء بل لنوعه ، مثلا : الحيوان والناطق جنس وفصل بالإضافة الى الإنسان واما بالاضافة الى الحجر فهما مبين (وقد يجتمعان) في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد بل (مع التقابل) في المضاف اليه . مثلا : الحساس فصل للحيوان وجنس للسمع والبصر ، تفصيلته بالاضافة الى شيء ، وجنسيته بالاضافة الى شيء آخر مقابل للشيء الأول .

(مسألة) في النسبة بين الجنس والفصل (ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل) فان الحيوان - مثلا - ليس جنسا للناطق وإلا لم يكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن بقية أفراد الحيوان ، بل الجنس عرض عام للفصل والفصل عرض خاص له - بمعنى عروضة على بعض أفراده .

(مسألة) في نسبة الجنس والفصل الى النوع (واذا نسبنا) الجنس والفصل (الى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم) منه وإلا لم يكن جنسا له (والفصل مساويا) وإلا لم يكن فصلا له كما هو بديهي فالحيوان أعم من الانسان والناطق مساو له .

(مسألة) في التشخيص (والتشخيص من الأمور الاعتبارية) وهو

فاذا نظر اليه من حيث هو أمر علة لي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ، ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . اما ما به الشخص فقد يكون نفس المية فلا يتكرر

أمر غير المية إذ المية بما هي هي لا يتمتع وقوع الشركة فيها ، والشخص منها نفس تصويره مانع عن الاشتراك . ثم ان الشخص ليس من الامور الخارجية ولا لزم التسلسل إذ كل أمر خارجي فهو متشخص ، فيلزم أن يكون للشخص تشخصا وهكذا الى ما لا يتناهي ، فهو إذن من الامور الاعتبارية (فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه) أى في الشخص - مثلا - تشخص زيد وتشخص عمرو وتشخص خالد مشاركات في أصل الشخص (ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) وهذا جواب سؤال مقدر ، حاصله ان الشخصيات لما اشتركت في أصل الشخص احتاج كل واحد منها الى فصل يشخصه من بين أفراد الشخصيات ثم تنقل الكلام في هذه الشخصيات التي هي فصول للشخصيات الاولى فانها أيضا مشتركة في أصل الشخص وتحتاج الى الفصول وهكذا حتى يتسلسل . والجواب ان الشخص من الامور الاعتبارية - ولا تسلسل فيها - لانها تنقطع بانقطاع الاعتبار كما سبق ويأتى .

(مسألة) في علة الشخص (اما ما به الشخص) أى علة الشخص (فقد يكون نفس المية فلا يتكرر) أفرادها وذلك لأن المية لا تخلو حينئذ من أن تكون علة الشخص واحد ، أو شخصيات كثيرة . (والثاني) باطل إذ الواحد لا يصدر منه أمور متكررة ، وعلى الاول لا يمكن وجود أفراد منها ، بل لا يوجد منها في الخارج إلا شخص واحد لأن المية علة لذلك

وقد يستند الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها ، ولا يحصل التشخيص بانضمام كلي عقلي الى مثله ، والتميز ينفار التشخيص ويجوز امتياز كل من الشيتين

التشخيص فلو وجدت المية في ضمن فردين فاما أن يتحدا في التشخيص وهو محال واما أن توجد في الفرد الثاني بلا تشخيص أو بتشخيص منابر للتشخيص الأول وهما أيضا محالان ، لزومه افكاك الملة عن الملول ، مضافا الى أن الوجود ملازم للتشخيص فلا يمكن وجود مية بدون تشخيص (وقد يستند) تشخيص الفرد (الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها) بمعنى ان المادة محل للتشخيصات المختلفة الحاصلة تلك التشخيصات من الأعراض الخارجية كالكف والكيف والزمان والمكان والوضع والاضافة وغيرها . (مسألة) (ولا يحصل التشخيص بانضمام كلي عقلي الى مثله) فان اجتماع ألف كلي ، لا يقتضى أن لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين ، مثلا : لو قال العالم الزاهد السخي الشجاع الصدوق العادل ... الخ لم يذهب قابلية الشركة كما لا يخفى .

(مسألة) (والتميز ينفار التشخيص) إذ التشخيص إنما هو للشيء بملاحظة نفسه والتميز إنما يكون بالقياس الى المشارك ، فلو لم يكن في الوجود إلا زيد كان متشخصا ولم يكن متميزا ، ولو كان في الذهن كيان متغايران فهما متمايزان ولا تشخيص ، فبينهما عموم من وجه كما سيأتى . قال القوشى في بيان المغايرة بينهما : ولأنه لا يجوز أن يتشخص كل من الشيتين بذات الآخر لما عرفت من أن تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخيص (ويجوز امتياز كل من الشيتين

بالآخر والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته ، والكلّي قد يكون اضافيا
 فيتميز والشخص المدرج تحت غيره متميز ، والشخص يتأير الوحدة
 التي هي عبارة عن عدم الانقسام ، وهي تتأير الوجود لصدقه على الكثير
 من حيث هو كثير بخلاف الوحدة

(بالآخر) كما في الطائر الولد - انتهى . ثم أشار الى أن بين التميز والتشخص
 عموما من وجه بقوله : (والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته) كزيد اذا فرض
 عدم ملاحظة مشاركته لغيره ، فهنا تشخص ولا تميز (والكلّي قد يكون
 اضافيا فيتميز) فان الكلّي المدرج تحت كلّي آخر كالإنسان المدرج تحت
 الحيوان ، متميز عن سائر الكليات المدرجة تحته وليس بمتشخص ، إذ الكلية
 تتأير التشخص ، فهنا تميز ولا تشخص (والشخص المدرج تحت غيره)
 كزيد المدرج تحت الإنسان (متميز) ومتشخص ، وهنا مورد الاجتماع .
 (مسألة) في مغايرة الوحدة للشخص (والتشخص) الذي هو عبارة
 عن اكتتاف المهية بالأمور الخارجية (يتأير الوحدة التي هي عبارة عن عدم
 الانقسام) ففهرهما متغايران كما انهما متغايران صدقا إذ الكلّي بما هو كلّي
 يصدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص . نعم كل متشخص
 يصدق عليه انه واحد فبينهما عموم مطلق .

(مسألة) في مغايرة الوحدة للوجود (وهي) أي الوحدة (تتأير
 الوجود لصدقه) أي صدق الوجود (على الكثير من حيث هو كثير)
 لأن الموصوف بالكثرة إذا لوحظ من حيث انه كثير يصدق عليه انه
 موجود (بخلاف الوحدة) فان الموصوف بالكثرة بما هو كثير لا يصدق
 عليه انه واحد مع ان مفهومهما أيضا متغايران إذ مفهوم الوحدة عدم الانقسام

وتساوقه ، ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام

ومفهوم الوجود هو الكون خارجا أو ذهنا - على فرض القول بالوجود الذهني - (و) لكن الوحدة (تساوقه) أى تساوق الوجود وتلازمه فإن كل ما صدق عليه الوحدة صدق عليه الوجود وبالعكس فإن كلما صدق عليه الوجود صدق عليه الوحدة .

(مسألة) (ولا يمكن تعريفهما) أى تحديد الوحدة والكثرة (إلا باعتبار اللفظ) الذى هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع كما هو شأن كل بديهي التصور .

(مسألة) (وهى) أى الوحدة (والكثرة عند العقل) المدرك للكميات (والخيال) المدرك للجزئيات (يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام) فالوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال وذلك لأن العقل لا يدرك إلا الكميات والخيال لا يدرك إلا الجزئيات كما سيأتى فالجزئيات تجتمع في الخيال وينزع العقل منها صورة واحدة كلية فالكثرة التى هى عارضة على الجزئيات أعرف عند الخيال - لا عرفة معروضها - والوحدة التى هى عارضة على الكميات أعرف عند العقل لا عرفة معروضها ، وإنما قال : أعرف لأن الوحدة مرتسمة في ذات النفس والكثرة في آلتها والمرتمس في ذات الشيء أعرف من المرتمس في آله - هذا بالنسبة الى الوحدة - وكذا الكثرة مرتسمة في ذات الخيال والوحدة مرتسمة في ذية أى النفس - والمرتمس في الشيء أعرف من المرتمس في ذية .

(مسألة) في ان الوحدة والكثرة ليستا من الأمور الخارجية

وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذلك الكثرة وتقابلها لاضافة العلية والمعلولة والمكيالية والمكيالية لالتقابل جوهرى بينهما

(وليست الوحدة أمراً عينياً) خارجياً لما تقدم من لزوم التسلسل مضافاً الى انه ليس في الخارج شيء هو وحدة صرفة (بل هي من ثواني المعقولات) التي تعرض في الذهن ثانياً بعد عروض معروضه الذي هو أمر خارجي أولاً (وكذلك الكثرة) من المعقولات الثانية لما تقدم من لزوم التسلسل لو كانت أمراً خارجياً .

(مسألة) في التقابل بين الوحدة والكثرة (وتقابلهما) تقابل عرضي (لاضافة العلية والمعلولة) اليهما ، فان العلة تضاف وتنسب الى الوحدة إذ هي علة مقومة للكثرة ، كما ان المعلولة تضاف وتنسب الى الكثرة إذ هي معلولة ومتقومة بالوحدة فانه لولا الوحدات لما وجدت الكثرة ، وحيث ان العلية والمعلولة متضادتان بالذات لمعروضهما أعني الوحدة والكثرة متضادتان بالعرض (و) كذلك بينهما نسبة (المكيالية والمكيالية) فان الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيال لها ، والمراد بالكيل هنا ان الوحدة تفي الكثرة اذا حذفت منها مرة بعد اخرى (لالتقابل جوهرى بينهما) إذ التقابل الجوهرى على أربعة أقسام : الأول - تقابل الضدين ، الثاني - تقابل المتضادتين ، الثالث - تقابل العدم والملكة ، الرابع - تقابل السلب والایجاب ، وليس بين الوحدة والكثرة أحدهما إذ الضدان لا يتقوم أحدهما بالآخر ، والكثرة متقومة بالوحدة ، والمتضادان مصاحبان ، والوحدة مقدمة على الكثرة ، والعدم والملكة والسلب والایجاب أحدهما عدى ،

ثم معروضها قد يكون واحداً فله جتان بالضرورة ، لجهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت

والوحدة والكثرة ثبوتيان - فتأمل .

(مسألة) في أقسام الوحدة والكثرة (ثم معروضها) أى معروض للوحدة والكثرة على اثني عشر قسماً بضميمة معروض الوحدة فقط - على ما ذكره هنا - لأنه (قد يكون واحداً) بمعنى ان الوحدة والكثرة كليهما عرضا على موضوع واحد فيصدق انه واحد وانه كثير (فله) أى لهذا المعروض (جتان بالضرورة) فهو كثير باعتبار واحد باعتبار آخر لامتناع أن يكون الشيء الواحد بجهة واحدة واحداً وكثيراً ، وذلك كالإنسان فانه واحد بالنظر الى ذاته كثير بالنظر الى أفرادها (لجهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة) أى لم تكن ذاتية لها بمعنى ان جهة الوحدة لم تكن من ذاتيات جهة الكثرة (ولم تعرض) جهة الوحدة (لها) أى للكثرة بمعنى انها لم تكن غارجة محمولة على الكثرة . والحاصل انها لم تكن داخلة في حقيقة الكثرة ولا غارجة محمولة عليها (فالوحدة عرضية) أى ان تسمية هذه الكثرة بالوحدة بالعرض والمجاز من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به ، وذلك كقولنا : نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة واحدة من حيث التدبير ، فان التدبير - وهو جهة الوحدة بين هاتين النسبتين - ليس مقوما ولا عارضا لها لأنه غير محمول عليهما إذ المدير هو النفس والملك لانسبتاهما - كما في القوشجي .

والحاصل ان قولنا : النسبتان واحدة من جهة التدبير ، مجاز وحقيقته أن يقال : النفس والملك واحد من التدبير ، فهو من قبيل أن يقال : نسبة زيد الى عمرو كنسبة بكر الى خالد في ان كليهما أب ، والحقيقة ان زيدا وبكراً أب لانسبتهما (وان عرضت) جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى ان جهة

كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس ، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فعلية . وقد يتناظر

الوحدة غارجة عن الكثرة ولكن محمولة عليها حقيقة ، وتسمى الواحد بالعرض - مقابل الواحد بالجوهر - (كانت) جهة الكثرة (موضوعات) كقولنا : « الثقل ثلج » ، فأنها كثير من حيث الذات واحد من حيث أنها أيضا لجهة الكثرة موضوعات بالطبع وجهة الوحدة محمولة ، إذ طبع المطلب أن يقال الثلج أيضا لا الأبيض ثلج (أو محمولات) كقولنا : « الكاتب ضاحك » ، فأنها كثير من حيث الذات واحد من حيث أنها انسان ، لجهة الكثرة محمولات بالطبع وجهة الوحدة وهو الإنسان موضوع ، إذ طبع المطلب أن يقال : « الإنسان كاتب » ، لا « الكاتب انسان » . . وقوله : (عارضة لموضوع واحد) صفة لقوله : أو محمولات ، وقوله : (أو بالعكس) أى معروضة لمحمول واحد ، صفة لقوله : موضوعات - على اللف والنشر المشوش .

(وإن قومت) جهة الوحدة جهة الكثرة بأن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة ، فإن كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الإنسان والبقر من حيث أنها حيوان (فوحدة جنسية أو) أن كانت جهة الوحدة نوعا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث أنها انسان فوحدة (نوعية أو) أن كانت جهة الوحدة فصلا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث أنها ناطق فوحدة (فصلية) وأما الوحدة بالنسبة الى الخاصة والعرض العام فقد دخلا تحت قوله : وإن عرضت .. الخ كما لا يخفى .

(وقد يتناظر) معروضاتها لكن التناظر إنما هو بالنسبة الى الوحدة بمعنى امكان تصور الوحدة مجردة دون الكثرة مجردة لأن كل كثرة فهو

فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا
فנקطة إن كان لها مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق أن لم يكن ذا وضع
فهذا أن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب

واحد من جهة ما كما لا يخفى (فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير) أى
مالا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام (وحدة شخصية) فالوحدة
نفسها ليس لها مفهوم إلا عدم الانقسام ، وهذه تسمى وحدة (بقول مطلق)
بمعنى أنها لا تضاف إلى شيء أصلا بخلاف ما يأتي فيقال : : وحدة النقطة ووحدة
المجرد ، وهكذا (وإلا) يكن كذلك (فנקطة أن كان لها مفهوم زائد)
على مفهوم عدم الانقسام (ذو وضع) صفة مفهوم (أو مفارق) عطف
على فנקطة ، والمراد بالمفارق العقل والنفس لأنهما - بزعم الحكماء - مجردان
(أن لم يكن ذا وضع) إذ ليس للمجرد وضع .

(فهذا) كله (أن لم يقبل القسمة) . والحاصل أن مورد تحقق
الوحدة بدون الكثرة على قسمين : الأول مالا يقبل القسمة ، الثانى ما يقبل
القسمة . اما مالا يقبل القسمة فهو على قسمين : الأول أن لا يكون لها
مفهوم سوى مجرد عدم الانقسام وهى الوحدة بقول مطلق ، الثانى أن يكون
لها مفهوم زائد . وهو على قسمين : الأول أن يكون ذا وضع وهو النقطة ،
الثانى أن لا يكون ذا وضع وهو المفارق أى المجرد كالعقل والنفس . (وإلا)
يكن كذلك بأن قبل القسمة وهو الثانى من قسمي تحقق الوحدة بدون الكثرة
(فهو مقدار) أن قبل القسمة بالذات (أو جسم بسيط) أن قبل القسمة
بالغير - إذ الجسم يقبل القسمة بالعرض أى باعتبار عروض المقدار عليه
(أو) جسم (مركب) والفرق بينهما أن البسيط لا يقبل القسمة إلى أجزاء

وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة ، والمو هو على هذا النحو .
والوحدة في الوصف المرضي والذاتي يتغير أسماؤها بتغير المضاف اليه

ولا يذهب عليك ان آية الله العلامة الحلي (قدس سره) قسم الوحدة العارضة الى ثلاثة أقسام فتكون الأقسام ثلاثة عشر لكن الظاهر وفاقا لظاهر المتن والقوشي انها قسمان فتكون الأقسام اثني عشر والله تعالى العالم .

(مسألة) في ان الوحدة مقولة بالتشكيك (وبعض هذه) الأقسام (أولى من بعض بالوحدة) فالواحد بالشخص أولى باسم الوحدة من الواحد بالنوع وكذا الواحد بالنوع من الواحد بالجنس وهكذا الوحدة بقول مطلق أولى باسم الوحدة من غيرها .

(مسألة) (والمو هو) والمراد به الحل الإيجابي (على هذا النحو) والمراد به على ما فسر في الكشف ان الأقسام الستة للوحدة المجتمعة مع الكثرة آتية في المو هو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد اما بالعرض أو عارضة أو حقيقية . وقال القوشي : ان المراد به كما ان بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحل أولى من البعض بالحلية (مسألة) في اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف اليه (والوحدة

في الوصف المرضي والذاتي يتغير أسماؤها بتغير المضاف اليه) فان كان الثبوتان واحداً من حيث الكيف كاليائنين سمي مشابهة ، وان كان في الكم كالندارين سمي مساواة ، وان كان في الإضافة كالأبرين سمي مناسبة ، وان كان في الخاصة كالكتابين بالفعل سمي مشاكلة ، وان كان في اتحاد الأطراف كوحدة الإنسان والناطق من حيث الأفراد سمي مطابقة ، وان كان في اتحاد وضع الأجزاء كالحطين الموازين سمي موازاة ، وان كان في الجنس كالإنسان والفرس سمي بجانسة ، وان كان في النوع كريد وعمر سمي بمائلة ، والباقي ليس لها أسماء خاصة

والاتحاد محال ، فالهو هو يستدعي جهتي تفاير واتحاد على ما سلف .
والوحدة مبدأ المدد المتقوم بها لا غير ، واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنيية وهي نوع من المدد

(مسألة) (والاتحاد) بين الشئين (محال) إذ بعد الاتحاد ان بقيا
كما كانا فهما اثنان فلا اتحاد ، وان عدما فلا شئ حتى يقال له اتحاد أم غيره
وان عدم أحدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم مع الموجود (فالهو هو)
أى الحل الإيجابي لا يراد به اتحاد الإثنين بل (يستدعي جهتي تفاير واتحاد على
ما سلف) نقولنا : الإنسان ناطق ، له جهة اتحاد مصداقي وتفاير مفهومي ،
إذ لو لم يكن هناك اتحاد أصلا كالإنسان والحجر كان حكما بوحدة الاثنين
وهو باطل ، ولو لم يكن تفاير أصلا كالإنسان انسان كان الحل لغواً وبلا فائدة
إذ هو حمل للشئ على نفسه .

(مسألة) (والوحدة) على زعم جماعة ليست بعدد لعدم وجود
خواصه فيه من الجندر والكسر وكونه نصف مجموع حاشيته وتحصيل عدد
جديد من الضرب فيه والتقسيم عليه وغير ذلك ، وفيه تأمل ظاهر . وكيف
كان فهي (مبدأ العدد المتقوم بها لا غير) فالعشرة مركبة من عشر مرات
واحد ، والستة من ست مرات واحد وهكذا ، وليست العشرة مركبة من
خمس وخمس ، أو ستة وأربعة وهكذا . وذلك لأنه غير منساق الى الذهن
أولا ، ومستلزم للدور اللغوي أى تحليل الخمسة الى خمس مرات واحد وهكذا
ثانيا ، والبحث اعتبارى لا عقل .

(مسألة) في مراتب العدد (واذا اضيف اليها) أى الى الوحدة
(مثلها) أى وحدة أخرى (حصلت الاثنيية وهي نوع من العدد) لأن

ثم يحصل أنواع لا يتناهى بزيادة واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه

له مزايا خاصة كاشتماله على الكسر وحصول الجنود من ضربه في نفسه الى غير ذلك (ثم يحصل أنواع لا يتناهى بزيادة واحد واحد) فلو زيد على الاثنين واحد صار ثلاثة ، ثم على الثلاثة واحد صار أربعة وهكذا . وهذه الأنواع (مختلفة الحقائق) لأن بعضها ذو جنس وكسر كالاربعة ، وبعضها بلا جنس وكسر كالواحد عشر ، وبعضها ذو جنس لا كسر كاللثة والواحد والعشرين ، وبعضها بالعكس كالاثنتين الى غير ذلك من الخواص والالزام وهذه المراتب (هي أنواع العدد) ولا يقل وجود جميعها في الخارج لأنها غير متناهية ووجوده محال ولا في الذهن لاقطاعا بانقطاع الذهن .

(مسألة) في ان أنواع العدد أمور اعتبارية ليست بثابتة في الالعيان (وكل واحد منها) أى من أنواع العدد (أمر اعتباري يحكم به) أى بذلك النوع من العدد (العقل على الحقائق) الخارجية أو الإعتبارية (اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه) أى بحسب ذلك النوع . مثلا : اذا انضم فرد من الإنسان الى فرد آخر انضماما في العقل - إذ الانضمام في الخارج غير معتبر ولذا قد انضم زيدا الى عمرو فنقول انهما اثنان وان كان بينهما في الخارج غاية البعد وكان بين زيد وبين بكر غاية القرب - حصل هذا النوع من العدد وهو الاثنان . وإنما قال : انضماما بحسبه ، إذ قد ينضم ولكن لا بالنظر الى العدد بل بالنظر الى أمر اعتباري آخر . وإنما حكم بكرهما من الأمور الإعتبارية إذ ليس في الخارج عدد موجود مقابل المعروض وإلا

والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار ، وقد
 يمرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل ، وتضاف الى
 موضوعها

لزم التسلسل .

(مسألة) (والوحدة قد تعرض لذاتها) فيقال وحدة واحدة (و)
 قد تعرض لـ (مقابلها) أى الكثرة فيقال كثرة واحدة ، كما يقال عشرة
 واحدة . (و) ان قلت : اذا عرضت الوحدة على ذاتها أو على الكثرة لزم
 التسلسل لأنه كما يكون للوحدة المعروضة وحدة كذلك تكون للوحدة العارضة
 وحدة وهكذا . قلت : لما كانت الوحدة من الأمور الإعتبارية (تنقطع
 بانقطاع الإعتبار) فلا يتسلسل .

(مسألة) في امتياز الوحدات بعضها عن بعض . (وقد يمرض لها)
 أى للوحدة (شركة) فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة
 كما ان بياض زيد يشارك بياض عمرو في البياضية المطلقة (فتخصص) أى
 تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد (بالمشورى) أى بمضاف اليه الوحدة
 فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو بإضافة الأولى الى زيد والثانية الى عمرو ،
 وزيد وعمرو مضافان مشهوريان والمضاف الحقيقي هو نفس الإضافة كما ان
 الأبيض الحقيقي هو نفس البياض . وسيأتى البحث عن ذلك ان شاء الله تعالى
 (وكذا المقابل) للوحدة أى الكثرة فان كثرة هذا الجند مشاركة لكثرة
 ذاك الجند في أصل الكثرة ، وامتياز الأولى عن الثانية بإضافة الأولى الى
 هذا الجند والثانية الى ذاك الجند .

(مسألة) (وتضاف) الوحدة (الى موضوعها) الذي أضيفت

باعتبارين والى مقابلها ثالث وكذا المقابل ، ويعرض له ما يستحيل
عروضه لها من التقابل

الوحدة اليها (باعتبارين) : أحدهما من حيث انها مضافة اليه ، وثانيهما من
حيث انها حالة فيه (و) تضاف الوحدة (الى مقابلها) أى الكثرة
(ثالث) أى باعتبار ثالث وهو اعتبار المقابلة بينهما ، فتحقق للوحدة
اضافات ثلاثة اثنان بالنظر الى موضوعها وواحدة بالنظر الى الكثرة ،
فوحدة زيد مثلا (١) مضافة الى زيد و (٢) حالة فيه و (٣) مقابلة للكثرة
(وكذا المقابل) أى ان الكثرة لها اضافات ثلاثة اثنان بالنظر الى
موضوعها وواحدة بالنظر الى الوحدة .

(مسألة) في البحث عن التقابل (ويعرض له) أى لمقابل الوحدة
وهو الكثرة (ما يستحيل عروضه لها) أى للوحدة (من التقابل) بيان
ما ، وذلك لأن التقابل إنما يعرض للكثير ولا يعرض للواحد فان الواحد
لا تعد فيه حتى يكون فيه التقابل .

ثم ان معرفة التقابل تنضح بنقل ما ذكره القوشجي بما لفظه : قال
الحكام : الاثنان ان كانا مشاركين في تمام المية فهما متماثلان وإلا فتخالفان ،
والمتخالفان اما متقابلان أو غير متقابلين ، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان
يتمتع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد
التخالف المتلازمان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل
السراد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ، ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة
والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ، ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان
اذا أمكن اجتماعهما في الوجود كرياض الروى وسواد الحبشى . واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد إلا انه قد

المتنوع الى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والایجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعدم والملکة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتماكس هو وما قبله في التحقيق والمشورية ، وتقابل التضایف

يقال - ولوعلى سبيل المجاز- اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين ، فصرح بوحدة دفعا ثلوم التجوز في الاجتماع - انتهى .
ثم وصف المصنف (ره) قوله : «التقابل ، بقوله : (المتنوع الى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والإیجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعدم والملکة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتماكس هو وما قبله في التحقيق والمشورية ، وتقابل التضایف) والمشهور في تقسيم المتقابلين الى هذه الأقسام الأربعة ان المتقابلين اما وجوديان أو لا ، والأول على نوعين: نوع يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضایفان كالأبوة والبنوة فان تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر ، ونوع لا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر فهما المتضادان ، ثم المتضادان ان اعتبر غاية الخلاف والبعد بينهما كالسواد والياض سيما بالحقيقيين وان لم يعتبر غاية الخلاف كالسواد والحمره سيما بالمشهورين - ومن المعلوم ان المشهورى أعم من الحقيقي - وعلى الثاني فلا بد أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عديميا - إذ لا تقابل بين أمرين عديمين - وهذا على قسمين قسم يعتبر في العدمى عل قابل للوجودى فهما العدم والملکة . ثم ان ذلك المحل الذى لا ملکة فيه فعلا اما أن يعتبر قبوله للملکة بحسب شخصه في وقت اتصافه بالأمر العدمى كالاتحاء والكوميحة ، فانها عدم البعية عن من

ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض

شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتجيا ولذا لا يقال للصبي والمرأة كوسج ،
ويسمى العدم والملكة حينئذ بالمشهورين ، وأما أن لا يعتبر قبوله للملكة بحسب
شخصه بل بحسب نوعه أو جنسه كعدم اللحية للمرأة أو الحمار فان نوع
المرأة وجنس الحمار قابل للحية ، ويسمى حينئذ بالحقيقتين - ومن المعلوم ان
الحقيقى أعم من المشهورى - وقسم لا يعتبر في العدمى محل قابل فهما السلب
وابيجاب فان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كزيد ولا زيد وإلا فركب
كزيد فرس وزيد ليس بفرس ، وبهذا تبين ان المتقابلين بالعدم والملكة يمتازان
عن المتقابلين بالسلب والإيجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل فان كان هناك
نسبة اليه كان عدما وملكة وإلا كان سلبا وإيجابا ، وهذا معنى قوله : وهو
الاول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما . ومعنى قوله : ويتماكس ، الخ ان
المشهورى من المتضادين أعم من الحقيقى بعكس العدم والملكة فالحقيقى أعم
من المشهورى .

(مسألة) في ان التضاييف أعم من التقابل وأخص منه باعتبارين
(ويندرج تحته) أى تحت التضاييف (الجنس) فاعل يندرج والمراد
بالجنس : التقابل ، لأنه جنس للتضاييف وغيره (باعتبار عارض) فان
مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضاييف إذ لا يتصور أحد
الشيئين مقابلا للآخر إلا عند تصور الآخر مقابلا له ، كما لا يتصور الابوة
إلا عند تصور البنوة ، وأما من حيث المصداق فالتضاييف أخص إذ هو مختص
بمثل الاب والابن ونحوهما ، والتقابل يشمل الابيض والاسود والعمى والبصر
وغيرهما . والحاصل ان التضاييف أعم مفهوماً والتقابل أعم مصداقاً ولا يلزم
من اندراج مفهوم تحت آخر اندراج أفراد ذلك المفهوم أيضاً تحته .

ومقولته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب ، ويقال للأول تناقض
ويتحقق في القضايا بشروط ثمانية . هذا في القضايا الشخصية اما
المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف

(مسألة) في ان التقابل كل مشكك (ومقولته) أى التقابل (طيبا)
أى على أفراد الأربعة (بالتفكيك) لا بالتواطى (وأشدها) أى أشد
الاقسام الأربعة (فيه) أى فى التقابل (السلب) والايجاب فريد مثلا
مضائف لابنه عمرو ، وضد لخالد ، وإيجاب له لزيد ، ومن المعلوم ان
« لزيد » يشمل خالد وغيره فهو أشد من خالد فى التقابل مع زيد ، وكذلك
من المضائف إذ المضائف أحد أفراد السلب ، وكذلك من عدم الملكية
- لو فرض - إذ عدم الملكية عبارة عن عدم شىء عن عمل قابل ، والسلب عدم
مطلق يشمل المحل القابل وغيره .

(مسألة) فى التناقض (ويقال للأول) أى التقابل بين السلب
والايجاب (تناقض) سواء كان بين المفردات كزيد ولا زيد أم بين الجمل
كزيد قائم وزيد ليس بقائم (ويتحقق) التناقض (فى القضايا بشروط
ثمانية) ذكرها المنطقيون وغيرهم جميعا الشاعر بقوله :

در تناقض هست وحدى شرط دان وحدت موضوع ومحول ومكان
وحدى شرط واحافه جزء وكل قوه وفعل است در آخر زمان
ووضوح ذلك يستغنى عن البيان .

(هذا فى القضايا الشخصية) التى كانت موضوعاتها شخصا كزيد
ونحوه (اما المحصورة) التى هى المراجعة الكلية والمراجعة الجزئية والسالبة
الكلية والسالبة الجزئية (فيشترط) فيها شرط (تاسع وهو الاختلاف)

فيها في الكم فإن الكليتين كاذبتان والجزئتين صادقتان . وفي الموجهات
عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعها صدقا ولا
كذبا وإذا قيد المدعى بالملك في القضايا سميت

بين القضيتين (فيها) الى في المحصورة (في الكم) أى الكلية والجزئية فالمرجوة
الكلية نقيض للسالبة الجزئية وبالعكس والمرجوة الجزئية نقيض للسالبة الكلية
(فإن الكليتين كاذبتان) نحو « كل حيوان انسان » و « لاشئ من الحيوان بانسان »
(والجزئتين صادقتان) نحو « بعض الحيوان انسان » و « بعض الحيوان
ليس بانسان » وحيث ان القضايا التى تبنى عليها المسائل العقلية ، يلزم أن تكون
مطردة لم يعتبروا الكليتين وان خالفنا صدقا وكذبا نحو « كل انسان حيوان »
و « لاشئ من الانسان بحيوان » وكذلك الجزئيتين نحو « بعض الانسان
حيوان » و « بعض الانسان ليس بحيوان » نعم في المورد الذى اجتمعت الشرائط
المحتبرة في ابتداء المسألة لا يحصى عن الالتزام به حتى للحكيم كما لا يخفى - فتأمل .
(وفي الموجهات) التى هى عبارة عن القضية المبين فيها كيفية القضية
من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق وغيرها ، يشترط شرط (.عاشر)
وهو الاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعها صدقا ولا كذبا)
بأن يكون بين القضيتين الحقيقية لأنه قد يصدقان مع الاتفاق في الجهة نحو
« كل انسان كاتب بالامكان العام » و « بعض الانسان ليس بكاتب بالامكان
العام » ، وقد يكذبان نحو « بعض الانسان كاتب بالضرورة » و « لاشئ
من الانسان بكاتب بالضرورة » . وتفصيل نقاض القضايا موكرول الى المنطق
(مسألة) في المدول والتحصيل (وإذا قيد العدم بالملك) ثم جعل
محو لا (في القضايا) كالو قال : « زيد لا بصير » (سميت) القضية

معدولة ، وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لا مكان عدم الموضوع
فيصدق مقابلاهما ، وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بينه وقد
لا يستلزم شيئا منها عند

(معدولة) ، وإنما سميت معدولة لأن حرف السلب الذي كان من شأنه سلب
النسبة عدل عن موضوع له الأصل وسلب المحمول . ثم لا يخفى ان هذا قسم
من المعدولة ولا فالمعدولة أعم من معدولة الموضوع ومعدولة المحمول ،
وكذا أعم مما كان المحل مستعداً للملكة كالمثال أم غير مستعد له نحو الجبل
لا متحرك . ثم ان مقابل المعدولة المحصلة وهي التي لم يقلب موضوعها أو
محملها وإن كانت سالبة فنحو زيد ليس بقائم ، سالبة محصلة كما ان الـ لا هي
لا عالم ، موجبة معدولة (وهي) أى المعدولة (تقابل) القضية (الوجودية)
أى الموجبة المحصلة (صدقا) فلا يجتمعان في الصدق لاستحالة اجتماع زيد
قائم ، وـ لا قائم ، (لا كذباً) فيمكن ارتفاعهما (لا مكان عدم الموضوع) فانه
لو لم يكن زيد موجوداً لم يصدق عليه قائم ، وـ لا قائم ، لأنه ليس بشيء حتى
يحمل عليه أحدهما (فيصدق) حين عدم الموضوع (مقابلاهما) أى مقابل
زيد قائم ، وـ زيد لا قائم ، ومما زيد ليس بكاتب ، وـ زيد ليس بلا
كاتب . . ولا يتوهم ان زيد ليس بلا كاتب ، موجبة لأن النفي في النفي إثبات
لأن السلب من يلب عدم الموضوع يعنى انه ليس بشيء حتى يحمل عليه لا كاتب
(مسألة) في حكم من أحكام التضاد (وقد يستلزم الموضوع أحد
الضدين بعينه) كالتزام المستلزم للبراد فلا يقبل الياض الذى هو ضد السواد
(أو لا بعينه) كالجسم المستلزم للحركة أو السكون (وقد لا يستلزم شيئا
منهما) فيمكن اتصافه بأحدهما ويمكن عدم اتصافه بشيء منهما ، وذلك (عند

المخلو والاتصاف بالوسط . ولا يعقل للواحد ضدان . وهو متنى
عن الأجناس ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس وجعل الجنس
والفصل واحد .

(المخلو) منها كالشفاف الخالي عن السواد والياض (و) عند (الاتصاف
بالوسط) كما لو كان لون الجسم بين السواد والياض .

(مسألة) (ولا يعقل للواحد ضدان) قال القوشجي : لأن الأضداد
وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها - انتهى . نعم يتصور
أن يكون للواحد ضدان من جهتين كالأبيض الحار فانه ضد البارد وللأسود
(مسألة) (وهو) أى التضاد (متنى عن الأجناس) فلا تضاد بين
الأجناس والدليل عليه الاستقراء - كذا قيل وفيه نظر . (ومشروطة في
الأنواع باتحاد الجنس) بأن يكون المتضادان نوعين مندرجين تحت جنس
قريب كالسواد والياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب .

(و) ان قلت : أن الضدين مشتملان على جنس وفصل ، والجنس
لا يقع فيه التضاد لأنه واحد فيهما ، والفصل لا يقع به التضاد لأنها لا يندرجان
تحت جنس واحد ، إذ لو كان الفصلان مندرجين تحت جنس واحد لم يفصل
أحد النوعين عن الآخر - لاشتراكهما في الجنس والفصل - فلا تضاد بين
النوعين المندرجين تحت جنس قريب أيضا وذلك موجب لارتفاع التضاد من
أمله . قلت : (جعل الجنس والفصل واحد) فالفصل والجنس واحد في
الاعيان وليس كل منهما منفرداً إلا أمراً اعتبارياً ذهنياً ، فالتضاد بالحقيقة
عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار .

✽ (الفصل الثالث في العلة والمعلول) وكل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال أو بالانضمام فانه علة لذلك الأمر ومعلول له ، وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول

(الفصل الثالث في العلة والمعلول) وفيه مسائل :

(مسألة) في تعريف العلة والمعلول وأقسام العلة (وكل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال) كصدور الاحراق عن النار باستقلالها (أو بالانضمام) كصدور قلع الصفراء عن السكر بانضمام الحبل ، (فانه) أى المصدور عنه (علة لذلك الأمر و) ذلك الأمر (معلول له) وتسمى العلة في القسم الأول تامة ، وفي القسم الثاني ناقصة . ولا يخفى ان هذا تعريف للعة الفاعلية ولذا كان قوله : (وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية) من قبيل الاستخدام . وكيف كان فالعلة وهي ما يحتاج اليه أمر في وجوده على قسمين : (الأول) أن يكون جزءاً من المعلول ، فان كان يحصل به الشيء بالفعل سمي صورة كصورة السرير ، وان كان يحصل به الشيء بالقوة سمي مادة كأفراد السرير . (الثاني) أن يكون خارجاً عن المعلول ، فان كان مؤثراً فيه سمي فاعلاً كالتجهيز الفاعل للسرير ، وان كان يقف التأثير عليه سمي غاية كالحلوس المقصود من صنع السرير .

(مسألة) في أحكام الفاعل (فالفاعل مبدأ التأثير) فان الأمر يصدر منه لامن الغاية والمادة والصورة (وعند وجوده بجميع جهات التأثير) أى مستجماً للشرائط (يجب وجود المعلول) وإلا فان لم يوجد المعلول حين وجود العلة التامة فلما أن لا يوجد أصلاً فهو خلف لأن المفروض انه علة ،

ولا يجب مقارنة الدم ، ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المد ، ومع وحدته يتحد المعلول

واما أن يوجد في وقت آخر وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح إذ وجود المعلول في ذلك الزمان دون ما قبله وما بعده لأولية له لفرض استجاء العلة للشروط قبله وبعده .

(مسألة) (ولا يجب مقارنة الدم) أى لا يجب أن تكون العلة التامة مقارنة لعدم المعلول ، لما تقدم من أن الفاعل بالجبر يقترب به المعلول فلا تسبق العلة معلولها فيستند القديم الى المؤثر المرجح ، وكأنه إلزام على من جمع بين القول بأن علة العالم موجبة وبين القول بوجود مقارنة العلة لعدم المعلول . وعلى كل حال فالكلام في العلة الموجبة واما المختارة فيجب فيها مقارنة الدم كما لا يخفى .

(مسألة) (ولا يجوز بقاء المعلول) بدون العلة ، إذ علة الحاجة هي الإمكان والمعلول بعد الوجود ممكن فيحتاج الى العلة .

(وان) قلت : فانا نرى ان البناء يمرت والبناء باق فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة ؟ قلت : البناء معد وإنما المفيض للصورة هو اقه سبحانه و (جاز) بقاء المعلول مع ذهاب العلة (في المد) بمعنى أن تبقى الصورة المفاضة من اقه تعالى بعد عدم المد وإلا فالمد ليس علة للصورة حقيقة فتأمل (مسألة) في ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . الفاعل ان كان

مختاراً أمكن تعدد معلوله مع وحدة العلة (و) أما ان كان مجبوراً فـ (مع وحدته يتحد المعلول) قال العلامة (ره) : وان كان موجبا ذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد ، وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى أحد الأثرين متغيرة لنسبته الى الآخر وان كانت النسبتان جزئية كان مركبا وإلا

ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات ، وهذا الحكم يتمكّن على نفسه

تسلسل (هـ) ، وهي عندى ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلازم التسلسل ، وإن كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة - انتهى . أقول : وما ذكره العلامة (ره) هو الصحيح كما لا يخفى على من راجع المفصلات .

ثم انه قد أشكل المتكلمون على الحكماء الداهيين إلى أن علّة العالم موجهة بالنظر كانت العلّة موجهة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة إما علّة أو معلول وذلك باطل بالضرورة ، فالقول بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أو القول بكون فاعل العالم موجبا باطل . وقد أشار المصنف (ره) إلى ضعف هذا الإلزام بقوله : (ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات) بأن يصدر من مبدئ العالم شيء واحد هو المعلول الأول ولهذا المعلول كثرة غير حقيقية ، لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته يمكن وبالنظر إلى علته واجب ، وهو يعقل ذاته ويعقل كثرته ... إلى غير ذلك من جهات الكثرة الاعتبارية فيصدر عنه باعتبار كل جهة معلول . هذا ولا يخفى أن هذه الجهات إن أوجبت كثرة المعلول الأول فكيف صدرت الكثير عن واحد ، وإن لم توجب كثرتها بل بقي على وحدته فكيف صدر منه كثير (مسألة) في أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد (وهذا الحكم يتمكّن

على نفسه) فع وحدّة المعلول يتحد العلّة فلا يجتمع على المعلول الواحد علّتان كما أنه لا يصدر معلولان عن علّة واحدة ، لأنه إن أوجده بتماه أحدهما لم

(هـ) لأن المصدرية لمعلولين إما داخل أو خارج فإن كان داخلا لزم تركيب الواحد وهذا خلف ، وإن كان خارجا كان مصدر المصدرية إما داخلا أو خارجا وعلى الأول خلف وعلى الثاني تسلسل . (المؤلف)

وفي الوحدة النوعية لا عكس . والنسبتان من ثوابي المقولات ،
وبينهما مقابلة التضايغ ، وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى
أمرين ولا يتما كسان فيها .

يكن الآخر علة وان لم يوجد أصل لم يكن هو علة وان أوجد بعضه كان جزء
علة لا تمام علة . هذا تمام الكلام في الواحد بالشخص (وفي الوحدة النوعية
لا عكس) فاذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لا يكون العلة كذلك .
والحاصل النوع لا يمكن أن يكون علة لواحد ويمكن أن يكون معلولا لواحد
بمعنى أن يقع بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراد الآخر بعلة
أخرى ، فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى الأخرى . مثلاً :
الشمس والثار والحركة كلها علة للحرارة فهي مع وحدتها بالنوع صارت
معلولة لأشياء ليست واحدة بالنوع .

(مسألة) في أن وصفي العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية
(والنسبتان) أى العلية والمعلولية (من ثوابي المقولات) فليستا من
الأمور الخارجية وإلا لزم التسلسل ، ولذا ليس في الخارج ما هو علية فقط
أو معلولية فقط .

(مسألة) (وبينهما مقابلة التضايغ) فلا يمكن أن تعقل العلية إلا
مع تعقل المعلولية وبالعكس . (وقد يجتمعان في الشيء الواحد) فيكون علة
ومعلولا ولكن (بالنسبة الى أمرين) كزيد الذى هو علة لابنه عمرو
ومعلول لآبيه خالد - مثلاً - (ولا يتما كسان) الضمير يرجع الى الأمرين
(فيها) أى في العلية والمعلولية ، فلا يمكن أن تكون العلة كخالد في المثال
معلولة لمعلولها عمرو في المثال وإلا لزم الدور المحال .

ولا يترافا مروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة ، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف ، وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها

(مسألة) في إبطال التسلسل (ولا يترافا مروضاهما) أى مروض العلية والمعلولة (في سلسلة واحدة الى غير النهاية) بأن توجد علل وخطوات مترتبة كان يكون زيد معلولا لعمرو وعمرو لخالد وخالد ليكر وهكذا الى غير النهاية . والدليل على بطلان التسلسل وجوه :

(الأول) - (لأن كل واحد منها) أى من تلك السلسلة (ممتنع الحصول بدون علة واجبة) لأنه ممكن والممكن يحتاج الى علة فطته اما واجب بالغير واما واجب بالذات (لكن الواجب بالغير ممتنع) الحصول (أيضاً) لكونه ممكناً فيحتاج هو الى علة أخرى (فيجب وجود علة واجبة لذاتها) لا علة واجبة بالوجوب الغيرى (هي) أى تلك العلة الواجبة (طرف) السلسلة فتنتهى الممكنات اليها .

(الثانى) - برهان التطبيق (و) ذلك (للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية و) جملة (أخرى لم يفصل منها) . وتقرره : أن يفرض سلسلة العلل جملة وسلسلة المعاليل جملة أخرى ثم تقطع بعض جملة العلل وتطبق جملة العلل الباقية على جملة المعاليل ، فان تساوى السلسلتان لزم تساوى الزائد والناقص وهو محال ، وان لم تتساويا فاللازم أن يكون الطرفان الآخران غير ما بأيدينا غير متساويين - إذ ما بأيدينا متساوى فرضنا - وحيث أن يلزم انتهاء الناقص ومنه يلزم انتهاء الزائد - لأنه أزيد من الناقص

ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما
 يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الأخرى من حيث
 السبق ، ولأن المؤثر في المجموع ان كان بمض أجزائه كان الشيء مؤثراً
 في نفسه وعطله ولأن المجموع له علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ،
 اذ الجملة لا تنجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى
 من تلك الجملة .

بالمقدار الذى قطعنا منه .

(الثالث) - (ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد
 منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الأخرى
 من حيث السبق) وذلك لأن كل واحد من الأفراد المتسلسلة علة باعتبار
 ما بعده مطول باعتبار ما قبله ، فقد تطابقت النسبتان حقيقة - بلا احتياج الى
 الفرض - لكن المفروض ان سلسلة العلل سابقة لأنها من طرف الفرق
 زائدة بواحدة وفي هذه الزيادة انقطاع للسلسلتين ، لأن غير المتناهى لا آخر
 له حتى يتصور فيه الزيادة والنقصان ، فزيادة العلل على المعلول موجب لتنايهما
 (الرابع) - (ولأن) المجموع ممكن فيحتاج الى العلة ف (المؤثر في
 المجموع ان كان) نفس المجموع لازم تأثير الشيء في نفسه وهو محال ، وان
 كان أسراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب ،
 وان كان (بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعطله ولأن المجموع له
 علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ، اذ الجملة لا تنجب به) أى بالجزء (وكيف
 يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة) . وتقريره : ان

ويتكافأ النسبتان في طرفي النقيض ، والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتتافى لازميها .

هذه السلسلة لا يمكن أن يؤثر فيها جزؤها الأمور : (الأول) لزوم تأثير الشيء في نفسه وفي علته وهو محال . (الثاني) ان المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لا يجب بوجوده وجود الكل كما هو بديهي . (الثالث) ان الجزء يحتاج الى ما لا يتناهى من علته والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة فكيف بطل متعددة - فتأمل .

(ويتكافأ النسبتان) أى نسبة العلية ونسبة المعلولية (في طرفي النقيض) أى طرفي الوجود والعدم ، فكما تحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول وكما تحقق معروض المعلول تحقق معروض العلة - هذا في طرف الوجود . وكذا كلما تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول وكما تحقق عدم المعلول تحقق عدم العلة - هذا في طرف العدم . مثلاً : كلما تحققت النار تحقق الإحراق وكلما تحقق الإحراق تحققت النار ، وكلما تحقق عدم النار تحقق عدم الإحراق وكلما تحقق عدم الإحراق تحقق عدم النار ، وهذا في كمال الوضوح لا يحتاج الى البرهان .

(والقبول والفعل) أى القابلية والفاعلية (متنافيان) فلا يمكن أن يكون أمر واحد بالنسبة الى شيء واحد قابلاً وفاعلاً (مع اتحاد النسبة) أى نسبة القبول والفعل ، وذلك (لتتافى لازميها) أى لازم القبول يتنافى لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللازمان لا يجتمع الملزومان بداهة . مثلاً : لا يستقل أن يكون الجسم علة وفاعلاً للبياض ومحللاً وقابلاً له ، وذلك لأن كون البياض معلولاً لازماً انه يجب حين وجود الجسم - لأنه كلما تحقق العلة تحقق المعلول ، وكون البياض مقبولاً لازماً انه يمكن وجود البياض حين وجود

ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة
والافلا ، ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب

الجسم - لانه ليس كلما تحقق المحل القابل يجب تحقق المقبول ، وعلى هذا فلا
يمكن أن يكون الجسم فاعلا للياض وقابلا له . نعم مع اختلاف النسبتين
لامانع منه كأن يكون الجسم علة للياض وقابلا للسواد .

(مسألة) (ويجب المخالفة بين العلة والمعلول) بأن تكون مية المعلول
عخالفة لمية العلة أى غير مماثلة لها لكن المخالفة إنما تكون (ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة) كاحتياج الحرارة لذاتها الى النار ، فان مية
النار تخالف مية الإحراق . وإنما وجبت المخالفة لانه لولاها لزم احتياج
الشيء الى نفسه . مثلا : لو كانت مية الإحراق ومية النار واحدة لزم احتياج
المية الى نفسها وهو مستحيل (وإلا) يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاتها
بل احتاج اليها في تشخصها لافى نوعه وميته (فلا) يلزم المخالفة بل جازت
الموافقة ، كاحتياج احدى النارين الى الأخرى في وجودها فان مية النار
المعلولة لا تحتاج الى النار التي هي علة بل هذا الشخص من النار محتاج الى ماسبقه
في الزمان ، كما يجوز أن يختلفا أيضا كاحتياج هذا الفرد من الإحراق الى النار
(مسألة) (ولا يجب صدق احدى النسبتين) نسبة العلة ونسبة

المطلوبة (على المصاحب) لأحدهما لمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب
المعلول ليس بمعلول . مثلا : حمرة النار المصاحبة لها ليست علة للإحراق
وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة
لذلك المصاحب . أقول : هذا الحكم في طرف العلة تام بل يتمتع أن يكون
مصاحب العلة علة لامتناع توارده عتئين مستقلتين على معلول واحد ، واما في
طرف المعلول فلو كان المراد بمصاحب المعلول ما يصاحبه اتفاقا فالامر

وليس الشخص من المنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها لم يتناه
الأشخاص ، ولا استغناؤه عنه بغيره ، وأدم تقدمه وتكافئهما

كذلك إذ لا مانع من وجود علتين مختلفتين لمعلولين بينهما التلازم والتصاحب
ولو كان المراد به ما يلزمه دائماً فصاحب المعلول بهذا المعنى معلول . مثلاً : لو
كانت زوجية الأربعة مصاحبة لما فصلة الأربعة علة للزوجية - فتأمل .

(مسألة) (وليس الشخص من المنصريات) كأفراد النار مثلاً (علة
ذاتية لشخص آخر منها) وإن أمكن أن يكون علة وجودية ، (وإلا) ظهر
كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير :

الأول - أنه (لم يتناه الأشخاص) إذ لو فرض أن كل فرد من
أفراد النار علة ذاتية لفرد آخر فإذا وجدت فرد وجد علة فرد آخر فإذا
وجد الثاني وجد الثالث وهكذا ، فيلزم عدم تنامي الأفراد وهو محال بديهية .
(و) الثاني - ما أشار إليه بقرله : (لاستغناؤه) أي هذا الفرد
المعلول (عنه) أي عن هذا الفرد العلة (بغيره) من سائر الأفراد إذ ليس
شخص ما من أشخاص النار أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية
اشخاص النوع ، وإذا لم تكن أولوية يستغنى هذا المعلول عن هذا لعدم
الأولوية وعن ذاك لعدم الأولوية فيكون مستغنيا عنها وهو خلف . وعلى هذا
فيكون الفرد معداً لوجود فرد آخر لا علة ذاتية له - فتأمل

(و) الثالث - (لعدم تقدمه) إذ الشخص من العناصر لا يتقدم
بالذات على شخص آخر منها . نعم يتقدم بالوجود والمعيار في العلة التقدم
الذاتي ، أما عدم التقدم الذاتي فلا مكان اجتماعها ذاتاً ، وأما لزوم كون العلة
متقدمة ذاتاً فلأنه لو لا التقدم لا يعقل التأثير .

(و) الرابع - (لتكافئهما) أي الشخصين اللذين أحدهما علة

ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه ، والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي
ليتشخص به الفعل ثم شوق ثم ارادة

والآخر معلول . يانه بلفظ القوشي : ان الشخص من العناصر تكافى شخصا
آخر في ان أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان
لا يكون أحدهما علة للآخر - انتهى . لبداهة ان العلة يلزم أن تكون
متقدمة في الرتبة .

(و) (الخامس) - (لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه) فانه لو وجدت
نار شخصية من نار أخرى نرى بالوجدان انه قد يبقى المعلول ويعدم العلة
وقد تبقى العلة ويعدم المعلول ولو كانت احدهما علة للأخرى لم يعقل الانفكاك
بينهما إذ العلة التامة تساق المعلول ، فان الحرارة المستندة الى هذه النار
الشخصية - مثلا - يمتنع عدمها عند وجود النار ووجودها عند عدم النار
كما لا يخفى .

(مسألة) (والفعل) الاختياري (منا) بخلاف الفعل الاختياري
من افه سبحانه ومن الحيوانات (يفتقر الى) مبادئ أربعة :
الأول - المتصور لذلك الفعل على نحو الجبروتية ، كأن يتصور شرب
هذا الماء لا الشرب الكلي ، إذ تصور الكلي بالنسبة الى جميع الأفراد متساوي
فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض ، ولذا قال : (تصور جزئي ليتشخص
به الفعل) . وفي بعض النسخ : ليتخصص ، مكان ليتشخص .

الثاني - (ثم شوق) نحو طلب ذلك الامر المتصور ، وهذا الشوق
إنما ينبعث عن ادراك الملائمة أو المنافرة سواء طابق الادراك الواقع أم لا ،
وقد يسمى الشوق الحاصل من ادراك الملائمة شهوة ومن ادراك المنافر غضا .
الثالث - (ثم ارادة) وهي فعل النفس أى اختيارها .

ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل ، والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات وارادات أخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات

(ثم) الرابع - (حركة من العضلات) من اللسان واليد والرجل وغيرها (ليقع منا الفعل) . وبعضهم عد المقدمات خمسة وزاد بعد التصور التصديق بالفائدة ، وإنما أخرجنا فعل الله سبحانه والحيوانات لأن فعل الله يعلم فيه عدم هذه المقدمات وفعل الحيوانات يشك في وجودها فيه ، ولكن ربما قيل بأن مراد المصنف (ره) من قوله : : منا ، إلا نفس الحيوانية مطلقا .

(مسألة) (والحركة الاختيارية) لا الإضطرارية (الى مكان تتبع ارادة بحسبها) أى بحسب تلك الحركة ، فالحركة الى رأس الفرسخ تتبع ارادة الحركة الى الفرسخ والحركة الى رأس الميل تتبع ارادة الحركة الى رأس الميل وهكذا . ثم ان هذه الحركة لكونها ذات امتداد انقسمت الى جزئيات كل جزئى منها قدم مثلا . (و) من المعلوم ان (جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية) فكل قدم من هذه الاقدام مسبوق ب ارادة جزئية بحيث (يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك) الاقدام (المعدة لحصول تخيلات وارادات أخرى) فالارادة الجزئية لوضع القدم الاول علة لوضع هذا القدم وهذا القدم معد لحصول ارادة أخرى جزئية لوضع القدم الثانى وهكذا ، فكل قدم معد لإرادة وكل ارادة جزئية علة لقدم (فيتصل الإرادات) الجزئية (في النفس والحركات)

في المسافة الى آخرها، ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والتناهي وبحسب المدة والمدة وللشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

الخارجية (في المسافة الى آخرها) أى آخر المسافة . ومن الواضح ان هذا لا يختص بالحركة المشيئية بل التكلم والكتابة ونحوها كذلك ، فان مرید التكلم ساعة - مثلا - له ارادة كاية وارادات جزئية لكل لفظ لفظ ، ومرید الكتابة صفحة له ارادة كاية وارادات جزئية لكل حرف حرف .

(مسألة) (ويشترط في صدق التأثير) أى صدق كون الشيء علة (على المقارن) للمادة أعني الصور والاعراض المقارنة لها بخلاف تأثير المجرد . وقوله : . على المقارن ، متعلق بالصدق أى يشترط في أن يصدق على المقارن للمادة انه مؤثر (الوضع) الخاص بينه وبين ما يؤثر فيه بأن يكون قابلا للإشارة الحسية بأن هذا هنا وذاك هناك ، وإنما خصصنا المؤثرة بالصورة والعرض لبداهة ان المادة بما هي مادة لا تؤثر فالمؤثر في النار ليس جسمها بل حرارتها ، وخصصنا الاحتياج الى الوضع بالمقارنات لوضوح ان المجرد كالبارى سبحانه يؤثر في الاشياء بلا وضع بينه وبينها . والحاصل ان القوى الجسمية المؤثرة إنما تؤثر فيما كان له وضع خاص بالنسبة اليها ، فالنار تؤثر في ما كان ملاقيا لها والشمس تضيء ما كان مقابلا لها والله سبحانه يوجد الحرارة في الجسم بلا مقارنة لذاته سبحانه لذلك الشيء ويوجد الضوء بلا مقابلة (مسألة) (و) يستلزم التأثير (التناهي) أى ان تأثير القوى الجسمية

متناهية بخلاف المجرد فانه لا تنهى في تأثيراته . وقوله : . والتناهي ، عطف على الاستلزام المعلوم من قوله : . ويشترط ، . ثم ان التناهي اما (بحسب المدة) أى الزمان (و) اما بحسب (العدة) أى العدد (و) اما بحسب (الشدة) وهذه الثلاثة هي (التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

على المؤثر

على المؤثر (متعلق يصدق .

اعلم ان عدم الملكة عبارة عن عدم خاص وسلب شيء عما من شأنه أن يتصف بالملكة . مثلاً : الأمرد ليس عبارة عن عدم اللحية عن كل شيء بل عدم اللحية عما من شأنه أن يكون ملتصقاً ، وكذا الاعى والمجنون والاطرش ليست عدم البصر والعقل والسمع عن كل شيء بل عدمها عن الانسان الذي من شأنه الاتصاف بالبصر والعقل والسمع ، وعلى هذا فلا يصدق الأمرد والاعى والمجنون والاطرش على الجدار وان صدق عليه انه عديم لللحية والبصر والعقل والسمع . ومثل هذا اللامتأني - الذي هو عدم للتأني - فانه لا يصدق على شيء إلا أن يكون من شأنه التأني ، فال مجرد - كالعقل بزعمهم - لا يصدق عليه انه اللامتأني لانه ليس قابلاً للتأني . نعم التأني واللاتأني وصفان لآلهم حقيقة وللجسم ذى الآلم عرضاً ومجازاً ، ولذا قال المصنف (ره) : « وعدمه الخاص ، - اخراجاً لعدم المطلق ، فال مجرد يصدق عليه انه غير متأني ولا يصدق عليه اللاتأني .

اذا عرفت هذا قلنا : اذا وصف المؤثر بالتأني أو اللاتأني كان الوصف باعتبار الآثار ، وحيث ان آثار المؤثر على ثلاثة أقسام فالوصف بالتأني واللاتأني يقع في ثلاثة مواضع :

(الاول) أن يكون باعتبار المدة فاما يكون زمانه أكثر يكون أقوى ، فالتأني فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التأني عبارة عن عدم انتهائه . مثلاً : لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الآخر نصف ساعة كان الاول أقوى ، وعدم التأني في هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم أحدهما الى الابد .

لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله

(الثاني) أن يكون باعتبار العدة فما يكون عدده أكثر يكون أقوى ،
فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالعدد وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء
عدده . مثلاً : لو فرض راميان يرى أحدهما سهماً - بحيث لا يقدر على أكثر
ويرى الثاني سهمين كان الثاني أقوى ، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة
عن رمي أحدهما عدداً غير محدود لا يدخل تحت العدد .

(الثالث) أن يكون باعتبار الشدة فما يكون أشد يكون أقوى ،
فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته في الشدة وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء
شدته . مثلاً : لو فرض راميان يرى أحدهما سهماً الى دريئة خاصة فيقطع
سهمه الى وصوله اليها ساعة ويرى الثاني أيضاً الى تلك الدريئة فيقطع سهمه
نصف ساعة كان الثاني أقوى ، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن قطع
المسافة لا في زمان ، وإلا فلو كان هذا القاطع في نصف ساعة غير متناهي
بحسب الشدة لزم أن يكون القاطع في ربع ساعة - ولو فرضاً - أشد مما
لا يتناهي في الشدة والاشدية بما لا يتناهي محال فالقاطع في نصف ساعة ليس
غير متناهي وإنما أتينا بهذا التطويل روما للوضوح . هذا تمام الكلام في
تصوير ما يوصف بالتناهي وعدمه .

إذا عرفت ذلك قلنا : غير المتناهي في هذه القوى غير معقول (لأن)
القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور
مالا يتناهي عنهما : إما (القسري) فلائه (يختلف باختلاف القابل ومع
اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله) . لا يخفى ان اللاتناهي بحسب الشدة لما كان ظاهر
البطلان لم يشغل المصنف (ره) بالبرهان على بطلانه واشتغل بطلان اللاتناهي
بحسب المدة والعدة . ونحن نقرر البرهان على الامتناع في التأثير القسري

بحسب الترتيب المتقدم في المتن فنقول :

أما استحالة اللاتماهي بحسب المدة فلأنه لا شك في ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور فكما كان المقسور أكبر كان تحريك القاسر له أقل . مثلاً : لو رمى القاسر السهم الصغير كان ذهابه أسرع مما لو رمى السهم الكبير بنسبة الجسم ، فلو فرض ذهاب الصغير في الهواء كل ساعة فرسنا كان ذهاب الكبير - الذي هو ضعف الصغير - كل ساعة نصف فرسخ ، وحيث أن فرضنا تحريك الشخص جسماً كبيراً من مبدأ مفروض حركات لا يتناهي بحيث يذهب الى غير النهاية في الزمان ثم حرك ذلك الشخص جسماً صغيراً من ذلك المبدأ فلا شك انه يقطع أكثر ، فاما أن نقول بتساويهما وهو خلف لفرض ان حركة الاصغر أكثر ، أو نقول بتفاوتها وإذ ليس التفاوت في المبدأ فاللازم أن يكون التفاوت في المنتهى فيلزم منه انتهاء حركة الاكبر واذا انتهت حركة الاكبر انتهت حركة الاصغر لأنها أزيد بمقدار متناه .

وأما استحالة اللاتماهي بحسب العدة فلأننا لو فرضنا شخصاً يرمى سهاماً صفراً بعدد لا يتناهي ثم فرضنا ذلك الشخص يرمى سهاماً كبيراً - كل سهم ضعف السهم الصغير - كان اللازم أن يكون عدد الكبار نصف عدد الصفار فلو كان كلاهما لا يتناهي في العدد لزم تساوي الزائد والناقص ، فاللازم أن تكون الكبار متناهية واذا كانت متناهية كانت الصفار كذلك لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه .

وأما استحالة اللاتماهي بحسب الشدة فلأنه لو رمى شخصان سهمين من مبدأ واحد الى منتهى واحد كان أشدهما هو الذي زمانه أقل لما يطوى المسافة نصف ساعة أشد مما يطويها ساعة ، وحيث أن مالا يتناهي في الشدة واقما لافي زمان ، وإلا فلو فرض وقوع مالا يتناهي في الزمان ولو في عشر دقيقة

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول
فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

كان الواقع في نصف هذا الزمان أشد فيلزم ان أشدته بما لا يتناهي هذا خلف،
وإذا استحال وقوع الشيء لا في زمان استحال اللاتناهي في الشدة . هذا تمام
الكلام في استحالة اللاتناهي من القوة القسرية .

وأما صدور ما لا يتناهي من القوة الطبيعية فقد أشار اليه بقوله :
(والطبيعي) من القوى كحركة الحجر المابط بطبيعته الى الاسفل فلا يعقل
صدور ما لا يتناهي عنه مدة أو عدة أو شدة لأنه (يختلف باختلاف الفاعل)
أي القوة الموجودة في الجسم (لتساوي الصغير والكبير في) أصل
(القبول) للحركة وإنما الإختلاف باختلاف القوة (فاذا تحركا مع اتحاد
المبدأ عرض التناهي) في المنتهى . بيان ذلك : اما في المدة فلأنه اذا فرض
حركة الصغير - التي هي أبطأ - وحركة الكبير - التي هي أسرع - من مبدأ
معين فاما أن نقول بعدم التناهي في الطرف الآخر ويلزم منه التساوي هذا
خلف أو نقول بتناهي الصغير ويلزم منه تنامي الكبير لأن الزائد على المنتامي
بمقدار متناه متناه .

(تليه) الحركة القسرية والطبيعية تما كسان في القسري الأكبر أبطأ
وفي الطبيعي الأصغر أبطأ ، واما في المدة فلأنه اذا تمكنت القوة الموجودة
في الكل على تحريك أجزاء غير متناهي بحسب العدد فالقوة الموجودة في الجزء
ان تمكنت على ذلك لزم تساوي الزائد والناقص وان تمكنت على نصفه
فهذا النصف اما متناه أو غير متناه فلي الثاني يلزم تساوي الزائد والناقص
وعلى الاول يلزم تنامي الصغير والكبير حيث كان أكبر منه بقدر متناه لزم
تناهي لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه ، واما في الشدة فلنفس البرهان

الحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي ، وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال

الذي تقدم في القسري منتهى الفرق ان اللاتماهي هنا يصدر عن قوة في الجسم وهناك مصدر عن قوة خارجية - على فرض اللاتماهي - فتأمل . ولا ينبغي ان القوم ساقوا دليلا تناهي المدة والعدة بنحو آخر غير ما ذكرناه فراجع .

(مسألة) في العلة المادية (الحل المتقوم بالحال) أي الذي قوامه بالحال كالمهيولى الذي قوامه بالصورة (قابل له) وذلك بديهي أو المهيولى قابل للصورة والصورة مقبولة له (و) هذا المهيولى الذي يسمى قابلا باعتبار حلول الصورة فيه يسمى (مادة للمركب) فباعتباره محل يسمى قابلا باعتبار كونه مركبا مع الصورة يسمى مادة . (و) لا ينبغي ان المهيولى (قبوله) للصورة (ذاتي) له فهو بذاته قابل لا ان قبوله لها باعتبار عروض أمر غريب عنه ، إذ لو كان قبوله للصورة بواسطة التغير لزم التسلسل . بيان ذلك : ان المهيولى اذا توقف قبوله للصورة على واسطة فذلك الواسطة اما هيولى أو صورة ، والاول غير مقبول والثاني اما أن يكون قبوله لهذه الصورة التي هي واسطة بذاته أم بنسبه ، والاول هو المطلوب ، والثاني مستلزم للتسلسل لتوقفه على صورة ثالثة ثم رابعة وهكذا .

(و) ان قلت : ربما يكون قبول المهيولى للصورة بواسطة . مثلا : قبول الماء للتبخير متوقف على الحرارة فتبين ان القبول لم يكن ذاتيا له وإلا لما احتاج الى الواسطة . قلت : قبوله للصورة الهوائية أيضا ذاتي له لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فانه (قد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها) المهيولى (باعتبار) العرض (الحال) فيه ، فان قبول النطفة للصورة الإنسانية بعيد وقبول المضغة لها قريب وهكذا ، فالقبول ثابت

وهذا الحال صورة للركب وجزء فاعل لمحل وهو واحد

في كلا الحالين كما لا يخفى .

(مسألة) في العلة الصورية (وهذا الحال صورة للركب وجزء فاعل لمحل) . قال القرطبي ما للفظه : قال الحكماء : لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد أن يكون أحدهما علة للآخر فاما أن يكون الهيولى علة للصورة أو بالعكس ، والاول باطل لأن المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاً ، فبقى كون الصورة علة فلا يخلو إما أن تكون علة مستقلة وذلك باطل لأن الصورة والشكل يوجدان معاً والهيولى متقدمة على الشكل لأنه من توابع المادة والمتقدم على مامع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها ، فلم يبق إلا أن الصورة شريكه لشيء آخر كلاهما علة للهيولى ، وهذا معنى قوله : « جزء فاعل لمحل » - انتهى . ثم أشكل عليه بامر لا مجال لذكرها .

والحاصل ان الصورة الحالة في الهيولى لها اعتباران : (الاول) أن تلاحظ بقطع النظر عن التركيب بل هي وحدها مقابل الهيولى وحده وبهذا الملاحظ تسمى جزء فاعل لمحل ، إذ المحل وهو الهيولى لفاعله جزءان فإن الفاصل في المادة - كما يقولون - هي المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة فالصورة المنشار والمبدأ كالنجار . (الثاني) أن تلاحظ في حال تركيبها مع الهيولى وبهذا الاعتبار تسمى صورة ، وقوله : (وهو واحد) يعني أن الصورة المقومة للبادة لا تكون فوق واحد . قال العلامة (ره) : لأن الواحدة ان استقلت بالتقسيم استخنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد - انتهى . وان كانت اثنتان مستقلتان لزم ما تقدم من بقاء المعلول بغير علة .

والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد ، اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون

(مسألة) في العلة الغائية (والغاية علة بماهيتها) أى صورتها النحوية لا وجودها الخارجى (لعلية العلة الفاعلية) إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل (معلولة) هذه الغاية (في وجودها) الخارجى (للمعلول) إذ لا تحصل الغاية إلا اذا أثر الفاعل في إيجاد المعلول . مثلاً : الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أو لا وتصور الاستكنان - الذى هو الغاية من إيجاد البيت - سبب لفاعلية الفاعل إذ لولا هذا التصور لما أقدم الفاعل الى إيجاد البيت ، فاذا أوجد البيت حصل الاستكنان ، ولذا يقال : « أول الفكر آخر العمل » (وهي) أى الغاية (ثابتة ماهية لكل) فاعل (قاصد) فإن من يفعل الفعل بالقصد والإختيار إنما يفعل لغاية وغرض .

ثم ان الحركة اما تصدر عن الحيوان أو عن غيره (اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى) المقصود لانتهاى المسافة فقط (وهو) أى الوصول الى المنتهى على أقسام لأنه (قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون) . بيانه : ان الحركات الإرادية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ أربع : (الأول) التخيل أو الفكر ، والفرق بينهما هو ان التخيل عبارة عن ارتسام الصورة في الذهن بلا فكر وتصديق بالفائدة والفكر هو الارتسام مع التصديق . (الثانى) القوة الشوقية . (الثالث) الإجماع . (الرابع) القوة المحركة المنبئة في عضلة العضو .

فان لم يحصل فالحركة باطلة ، وإلا فهو اما خير أو عادة أو قصد ضروري

إذا عرفت ذلك قلنا : ان غاية القوة الشوقية على قسمين : (الأول) الوصول الى المنتهى فقط مثاله : ان الإنسان ربما يضجر عن المقام في بلده فيتخيل في نفسه صورة موضع آخر فيتحرك نحوه لرفع ضجره فان غاية قوته الشوقية هو نفس الوصول الى المنتهى . (الثاني) أن تكون غاية القوة الشوقية مغايرة للوصول الى المنتهى كما لو تحرك الإنسان الى مكان للقاء حبيب فان غاية القوة الشوقية هي لقاء الحبيب وهو مغاير للوصول الى المنتهى كما لا يخفى . ثم ان هذا القسم ينقسم الى قسمين : (الأول) أن لا يحصل غاية الشوقية . (الثاني) أن تحصل ، وهذا على أربعة أقسام وبهذا انقسمت الحركة الحيوانية الى ستة أقسام :

فالأول - هو ما يتحد الوصول الى المنتهى وغاية القوة الشوقية كما تقدم الثاني - أن لا يتحد (فان لم يحصل) غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى (فالحركة باطلة) لعدم حصول غايتها ، وذلك كما لو تحرك الى بلد كذا للقاء حبيب فلم يجده .

الثالث - ما أشار اليه بقوله : (وإلا) يمكن كذلك بأن حصلت الغاية الشوقية (فهو اما خير) ان كان المبدأ هو التفكير ، كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه ، وينقسم هذا الى معلوم ومظنون .

الرابع - ما أشار اليه بقوله : (أو عادة) ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فان الوصول الى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى اللحية يغاير غاية القوة الشوقية التي هي اللعب .

الخامس - ما أشار اليه بقوله : (أو قصد ضروري) ان كان المبدأ

أو عبث وجزاف . وأثبتوا للطبيعات غايات وكذا الاتفاقيات . والعلة مطلقا قد تكون بسيطة

هو التخيل مع طبيعة تحركة المريض فان الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مناصرة للوصول الى المنتهى الذى هو كون جسمه أو بعض أعضائه فى محل غير محله الأول .

السادس - ما أشار اليه بقوله : (أو عبث وجزاف) ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ آخر اليه كن يخط على الأرض عبثا فان غاية القوة الشوقية - وهي الخط على الأرض - تغاير الوصول الى المنتهى الذى هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى الأرض .

(وأثبتوا) أى الحكماء (الطبيعات) وهي الأساليب التى يكون تأديتها الى النتائج دائما أو أكثريا ، فان السبب حيثئذ يسمى سببا ذاتيا والغاية غاية ذاتية (غايات) . قال القرطبي : الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لأجله - انتهى . ومثاله : ان الحبة من البر اذا رميت فى الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه على سبيل الدوام أو الأكثرية فيكون ذلك غاية طبيعية ، (وكذا الاتفاقيات) وهي الأسباب التى يكون تأديتها الى النتائج أقليا أو مساويا ، فان السبب يسمى حيثئذ سببا اتفاقيا والغاية غاية اتفاقية . ومثاله : ما لورمى الحب فى أرض سبخة فانبت السنبلة - اتفاقا .

(مسألة) فى انقسامات العلل الأربع (والعلة مطلقا) سواء كانت فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية (قد تكون بسيطة) ، فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية ، والغائية كوصول كل منها الى مكانها الطبيعى ، والمادية

وقد تكون مركبة وأيضا بالقوة أو بالفعل وكلية أو جزئية وذاتية أو عرضية

كيوليائها والصورية كصورها ، (وقد تكون مركبة) فالفاعلية كالسكنجين قطع الصفراء ، والغائية كالشراء ولقاء الحبيب بالنسبة الى الحركة ، والمادية كالنصر الأربعة بالنسبة الى صور المركبات ، والصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها المختلفة .

(وأيضا) تنقسم العلل بتقسيم آخر الى ما (بالقوة) ، فالفاعلية كالخمر قبل شربها فاعل للاسكار بالقوة - لأنها اذا شربت أسكرت بالفعل والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله - فانه غاية بالقوة لأنه اذا حصل اللقاء صار غاية بالفعل ، والمادية كالنطفة بالنسبة الى الإنسانية - فانها ليست بالفعل مادة للانسان إذ المادة بالفعل هي التي كانت لها صورة الشيء فعلا ، والصورية كصورة الماء حال كونه هيو لاهما ملابسة لصورة الهواء . (أو بالفعل) فالفاعلية كالخمر بعد الشرب ، والغائية كلقاء الحبيب بعد الحركة ، والمادية كإدانة الإنسان بعد أخذها للصورة الإنسانية ، والصورية كصورة الماء بعد انقلاب الهواء ماءً

(و) أيضا العلة اما (كلية أو جزئية) فالفاعلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص ، والغائية كلقاء مطلق الحبيب والجزئية كلقاء هذا الحبيب الخاص ، والمادية كالنطفة مطلقا والجزئية كهذه النطفة المعنية ، والصورية كصورة الماء مطلقا والجزئية كصورة هذا الماء .

(و) أيضا كل واحد من العلل اما (ذاتية) وهي أن يكون الشيء علة حقيقة لما هو معلول حقيقة وأمثلتها ما تقدم (أو عرضية) وهي أن يكون الشيء مقارنا للعلل فيسمى مقارن العلة علة ، أو يكون الشيء مقارنا للمعلول فيسمى علة المعلول علة للمقارن . فالفاعلية كقولنا علة دخول الهواء - في

وعامة أو خاصة ، وقريبة أو بعيدة ، ومشاركة أو خاصة

الكوز - خروج الماء ، فان خروج الماء مقارن للعة وإنما العلة اقتضاء الهواء لإملاء كل فارغ ، والغائية كسراء المتاع المصادف للقاء الحبيب حيث كانت العلة للحركة هو اللقاء فاذا قيل كسراء المتاع غاية الحركة كانت غاية بالعرض ، والمادية كما لو قيل مادة السرير هذا الخشب الأبيض فان البياض مع المادة وليس هو بها ، والصورية كما لو قيل صورة ذلك الخشب هذا السرير الأبيض فان البياض مع الصورة وليس هو بها .

(و) أيضا العلة اما (عامة أو خاصة) والفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعامة جنس العلة وبالخاصة نوعها ، والمراد بالكلية نوع العلة وبالجزئية شخصا . فنتيجة هذين التقسيمين ان العلة اما جنس أو نوع أو شخص . وكيف كان فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبناء له ، والغائية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كسراء المتاع ، والمادية كالحيوانية لزيد والخاصة كالإنسانية له ، والصورية كصورة المائع مطلقا والخاصة كصورة الماء .

(و) أيضا اما (قريبة أو بعيدة) فالعلة القريبة هي مالا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة مالا واسطة ، فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة الى الضرب والبعيدة كالشوق اليه ، والغائية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه ، والمادية القريبة كالأعراذ المنحوتة المركبة للسرير والبعيدة كالأعراذ قبل النحت ، والصورية القريبة كصورة السرير والبعيدة كصورة الأعراذ قبل التركيب .

(و) أيضا اما (مشتركة) بين هذا المعلول وغيره (أو خاصة) بهذا المعلول فالفاعلية المشتركة كنجار واحد ل عشرة أبواب ، والخاصة كنجار

والعدم للحدث من المبادئ المرضية ، والفاعل في الطرفين واحد
والموضوع كالمادة ، وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه وأسباب

صنع بابا فقط ، والغاية المشتركة كرفع الحجر الكبير بالنسبة الى أشخاص
متعددة ، والخاصة كرفع حجر بالنسبة الى شخص واحد ، والمادية المشتركة
كنخشب صنع منه سريران والخاصة كنخشب يصنع منه سرير واحد والصورية
المشتركة كالوكان سريران متماثلين ، والخاصة كالوكان بهذا الشكل الخاص
سرير واحد .

(والعدم للحدث من المبادئ المرضية) اذا قيل مبدأ زيد - مثلا -
عدمه ، كان هذا القول بالعرض إذ العدم ليس مبدءاً بل العدم مقارن لما هو
المبدأ أعنى العلة لحيث كان عدم زيد مقارناً لمبدءه - أى علته - أطلق عليه
المبدأ لما تقدم من ان مامع العلة قد يطلق عليه العلة عرضاً لا حقيقة .

(والفاعل في الطرفين) أى الوجود والعدم (واحد) فالفاعل بالنسبة
الى الوجود عدمه الفاعل بالنسبة الى العدم . مثلا : لو استند وجود زيد الى
ارادة الله تعالى كان عدمه مستنداً الى عدم ارادته ، لأن يكون الوجود مستنداً
الى شيء والعدم مستنداً الى عدم شيء آخر كما هو واضح (والموضوع) وهو
المحل المستثنى عن الحال كزيد بالنسبة الى القيام (كالمادة) وهو المحل المتقوم
بالحال كالمادة بالنسبة الى الصورة . وجه المشابهة ان كلا منهما علة مادية ، فكما
ان الصورة تتوقف على المادة كذلك الحال يتوقف على الموضوع . وسيأتى
البحث عنها انشاء الله تعالى .

(مسألة) (وافتقار الاثر) الى المؤثر (إنما هو في أحد طرفيه)
لا في ميته فالعلة تجعل المية موجودة أو تجعلها معدومة وليس تجعل المية
مية إذ المية ليست إلا أمراً اعتبارياً انتزاعياً كما تقدم - فتأمل . (وأسباب

المية غير أسباب الوجود ، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن الطل المنة ما يؤدي الى مثل أو خلاف أو ضد ، والأعداد قريب

المية) أى الامور التى بها قوام المية وهى العلة المادية والصورية (غير أسباب الوجود) فان أسباب الوجود هى الفاعل والغاية . والحاصل ان الاوليان تسميان بأسباب المية والاخريان بأسباب الوجود ووجه التسمية واضحة .

ثم المية اذا كانت فى الذهن سى مقومها بالجنس والفصل واذا كانت فى الخارج سى بالمادة والصورة (ولا بد للعدم من سبب) لما تقدم من أن الممكن نسبته الى الوجود والعدم على السواء ، فاتصافه بكل واحد منهما يحتاج الى السبب نهاية الامر ان علة وجوده وجود العلة وعلة عدمه عدم العلة (وكذا فى الحركة) فان عدم الحركة أيضا يحتاج الى عدم العلة خلافا لمن توهم من ان عدمها لا يحتاج اليها .

(ومن الطل المعدة) وهى التى بسببها تقرب العلة من المعلول بعد بعدها عنه كالمشى الى مكان (ما يؤدي الى مثل) أى مثل تلك الطل المعدة كالحركة الى منتصف الطريق فانها علة معدة للحركة الى المنتهى (أو خلاف) أى تؤدي الى خلافها ، والخلافان هما الامران اللذان يجتمع كل منهما مع الآخر وضده كالسواد والحلاوة وذلك كالحركة المؤدية الى السخونة ومن المعلوم انهما خلافان ، (أو ضد) كالحركة الى فرق المؤدية للحركة الى أسفل فالحركة فى هذه الموارد الثلاثة ليست فاعلة وإنما الفاعل هو النفس أو الطبيعة كما لا يخفى .

(والاعداد) منه ما هو (قريب) ككلام الساخن شديدا المستعمل

وبعيد ، ومن العلة المرضية ما هو معد

لقبوله الصيغة الهوائية ، (و) منه ما هو (بعيد) كالماء الساخن قليلا فتدبر
(ومن العلة المرضية ما هو معد) كأن يكون المقارن للعة الذاتية - المسمى
بالعة المرضية - علة معدة تقرب العلة الذاتية الى معلولها مثلا : لو كان زيد
وعمره متصاحبين وكان عمره فاعلا لكسر الزجاج فليل لزيد علة ، كان
اطلاق اسم العلة عليه عرضا فقد يكرن هذا معداً كما لو أحضر الزجاج عند
عمره بعد بعده عنه ، وهذا مثال تقريبي كما لا يخفى .

(المقصد الثاني)

في الجواهر والأعراض وفيه فصول

(الأول) في الجواهر . الممكن اما أن يكون وجوداً في الموضوع

وهو المرض أولاً وهو الجوهر ، وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس ، أو مقارن : فاما أن يكون محلاً وهو المادة

(المقصد الثاني) من مقاصد الكتاب (في الجواهر والأعراض

وفي فصول) ثلاثة :

الفصل (الأول في الجواهر) وإنما قدمها لشرافتها فان وجود المرض

متوقف على وجود الجوهر وفي هذا الفصل مسائل :

(مسألة) (الممكن اما أن يكون موجوداً في الموضوع) وهو المحل

المتقوم بنفسه المقوم لما يحصل فيه (وهو المرض) كالسواد والبياض

(أولاً) يكون الممكن موجوداً في الموضوع بل لا يحل أصلاً أو يحل

ولكن لا في الموضوع (وهو الجوهر) كالمادة والصورة ، (وهو) أى

الجوهر على خمسة أقسام لأنه (اما مفارق) عن المادة (في ذاته) فليس

مادياً (وفعله) فلا يحتاج في فعله الى المادة (وهو العقل) وثبوته محل

نظر أو منع كما ستعرف ، (أو) مفارق عن المادة (في ذاته) فقط واما

في فعله فيحتاج الى المادة (وهو النفس) وفي تجردها أيضاً نظر ، (أو)

الجوهر (مقارن) للمادة في ذاته وفعله وهو على ثلاثة أقسام : (فاما أن

يكون محلاً) لجوهر آخر (وهو المادة) وفي جعل المادة مقارنة للمادة نوع

أو حالا وهو الصورة أو يتركب منها وهو الجسم ، والمحل والموضوع
يتما كسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص ، وكذا الحال والمرض
وبين الموضوع والمرض مباينة ويصدق المرض على المحل والحال جزئياً

مسألة أوجبها السياق ، (أو حالا) في جوهر آخر (وهو الصورة)
فالصورة تحمل في المادة أي الميول والميول عليها ، (أو يتركب) المقارن
للادة (منها) أي من الحال والمحل (وهو الجسم) .

(مسألة) (والمحل) وهو الشيء الذي يحمل فيه شيء آخر سواء احتاج
المحل إليه كالميول الحالة فيه الصورة أو لم يحتاج كالجسم الحال فيه البياض
(والموضوع) وهو المحل المستغنى عن الحال كالجسم الحال فيه البياض
(يتما كسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص) فالموضوع أخص
مطلقاً من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس واللاموضوع أعم مطلقاً من
اللامحل إذ بانتفاء الموضوع يمكن انتفاء المحل وعدم انتفائه ، كما هو شأن كل
عام وخاص فإن عدم الخاص أعم من عدم العام . (وكذا الحال) وهو
الشيء الذي يحمل في شيء آخر سواء احتاج المحل إليه كالصورة الحالة في الميول
أم لم يحتاج كالبياض الحال في الجسم (والمرض) وهو الحال في الموضوع
بلا احتياج للموضوع إليه كالبياض الحال في الجسم ، يتما كسان في الوجود
والعدم فالحال أعم من المرض وعدم المرض أعم من عدم الحال . (وبين
الموضوع والمرض مباينة) إذ للموضوع متقوم بنفسه والمرض متقوم
بغيره (ويصدق المرض على المحل والحال جزئياً) فالخط الذي هو محل
للائتحاء عرض ، والبياض الذي هو حال عرض . والحاصل أن بين المحل
والمرض عمومًا من وجه فبعض المحل عرض كالخط المعروض للائتحاء ،

والجوهرية والعرضية من ثوابي المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط ، واختلاف الأنواع بأولوية ، والمقول اشتراكه عرضي

وبعضه ليس بعرض كالجسم المعروض لليباض ، وبعض العرض ليس بمحل كالانحناء العارض على الخط . وبين الحال والعرض عموم مطلق فبعض الحال ليس بعرض كالصورة وكل عرض حال .

(مسألة) (والجوهرية والعرضية من ثوابي المعقولات) وليسا جنسين لما تحتتهما فهما ينزعه العقل من الموجود الخارجي ثم يصفه به لانهما جزء لما تحتتهما من الأفراد ، فهما مثل الوجود والشيئية والوحدة ونظائرها وذلك لوجوه الأول - (لتوقف نسبة أحدهما) الى الشيء (على وسط) . فانا اذا أردنا اثبات الجوهرية للصورة احتاج ذلك الى البرهان وتشكيل القياس ، وكذلك أردنا اثبات عرضية المقادير احتجنا الى القياس ، ومن هذا تبين انهما ليسا جنسين إذ الجنس ذاتي والذاتي بين الثبوت فلا يحتاج الى قياس . ثم ان المعقولات الثانية على قسمين : (الأول) ما يكون عروضه للشيء في العقل كالجنسية والفصلية . و (الثاني) ما يكون عروضه للشيء في العقل من حيث هو في الخارج وما نحن فيه من هذا القسم .

(و) الثاني - (اختلاف الأنواع بأولوية) فان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ماتحتتهما من الأنواع بالتشكيك . مثلاً : الشخص أولى بكونه جوهرأ من الكلي والعرض القار أولى بكونه عرضاً من غير القار والذاتي لا يكون مقولاً على أنواعه بالتشكيك

(و) الثالث - ان (المقول اشتراكه عرضي) أي ما تتعلق به من الجوهر هو صرف الاستغناء عن المحل ، وما تتعلق به من العرض هو صرف الإحتياج الى المحل ، والجواهر كلها مشتركة في الأول كما ان الاعراض كلها مشتركة في

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء المدم ،
وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر ، ووحدة المحل لا يستلزم
وحدة المحل إلا مع التماثل

الثاني . ومن المعلوم ان الاستغناء والاحتياج أمران عرضيان لأنهما إنما ثبتا
لموصوفيهما بالقياس الى غيرهما - أعني الموضوع - والذاتي ليس كذلك إذ
هو ما ثبت للشيء سواء لوحظ الغير أم لا .
(مسألة) (ولا تضاد بين الجواهر) إذ الضدان هما الذاتان الوجوديتان
المتعاقبتان في الموضوع والجوهر لا موضوع له فلا يقع التضاد بين أفرادهما
(و) كذلك (لا) تضاد (بينها) أى بين الجواهر (وبين غيرها) من
سائر الأشياء لما ذكر ، فان غير الجوهر وان كان يحتاج الى الموضوع امكن
عدم كون الجوهر في الموضوع يكفى في عدم صدق التضاد بينهما . (و)
ذهب بعض الى ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء اتنى الأجسام بأسرها
ولكنه باطل إذ (المعقول من الفناء) هو (العدم) لا غير فليس أمراً
وجودياً حتى يكون ضد الشيء ، وقد تقدم ان الضد هو الأمر الوجودى .
(وقد يطلق التضاد على بعض) من الجواهر ، ولكن ليس إطلاق التضاد
بمعناه المتقدم بل (باعتبار آخر) بأن يقال : الضدان هما الذاتان اللتان
لا تتجمعان في المحل - بدل قولهم في الموضوع - وعليه فيكون بين الصور
النوعية تضاد إذ لا يجتمع العلق والنق في محل واحد .

(مسألة) (ووحدة المحل لا يستلزم وحدة المحل) فيمكن أن يكون
المحل واحداً والحال فيه اثنان كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة (إلا
مع التماثل) فانه لا يمكن أن يحل المثلان في محل واحد - وهذا هو المعبر عنه
بأن اجتماع المثلين محال - ووجه عدم الإمكان واضح إذ الإمتياز بين المثلين

بمخلاف العكس ، واما الانقسام فقير مستلزم في الطرفين . والموضوع من جملة الشخصيات

حين الحلول في محل واحد اما بالذات والمفروض ان الذات واحدة لا تمايز فيها ، واما بلوازم الذات وحيث ان الذات واحدة فاللوازم أيضا واحدة ، واما بالعوارض الخارجية فيلزم الدور إذ اتصاف أحد المثلين بعارض دون الآخر متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بذلك العارض لزم الدور - فتأمل . (بمخلاف العكس) فان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يقوم العرض الواحد أو الصورة الواحدة بمطين ، لأن لازمه أن يكون الواحد اثنين وهو ضروري البطلان .

(واما الإقسام فقير مستلزم في الطرفين) فاقسام المحل لا يستلزم اقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم اقسام المحل : اما الاول فلأن الابوة لا تقبل القسمة مع ان محلها هو جسم الأب قابل للقسمة ، واما الثاني فقد قال العلامة : واما الحال فانه لا يقتضى انقسامه اقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا غير حار .

(مسألة) في بيان استحالة انتقال العرض (والموضوع من جملة الشخصيات) هذا دليل على استحالة انتقال العرض . وبيانه : ان العرض اما أن لا يحتاج الى موضوعه أصلا واما أن يحتاج ، وعلى الثاني اما أن يكون الإحتياج في الوجود أو في الشخص أو في كليهما : اما عدم الإحتياج مطلقا فهو باطل إذ العرض كما تقدم هو ما لا يوجد إلا في الموضوع ، واما الإحتياج في الوجود فهو مستلزم للإحتياج في الشخص إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، واما الإحتياج في الشخص فهو متيقن قطعا . وكيف كان فاحتياجه في تشخصه

وقد يفترق الحال الى عمل متوسط ، ولا وجود لوضعى لا يتجزأ
بالاستقلال لحجب المتوسط

الى موضوعه مستلزم لاستحالة انتقاله اذ لو انتقل لم يكن الشخص المتقل عين
الشخص الأول (وقد يفترق الحال الى محل متوسط) بين الحال والمحل .
بيانه : ان الحال قد يحل فى الشيء بلا واسطة كالحركة الحالة فى الجسم وقد
يحل فى الشيء بواسطة كالسرعة الحالة فى الجسم بواسطة الحركة فان السرعة
كيفية الحركة والحركة حالة فى الجسم ، بل قد يحتاج الى وسائط كالنقطة الحالة
فى الجسم بواسطة الخط والخط بواسطة السطح .

(مسألة) فى نقي الجزء الذى لا يتجزأ (ولا وجود لوضعى) أى
مشار اليه بالحق وهو احتراز عن العقول والنفوس بزعم الحكماء (لا يتجزأ
بالاستقلال) الجار متعلق بقوله : لوضعى ، أى لا وجود لوضعى مستقل
لا يتجزأ ، واحترازهم ذا القيد عن مثل النقطة فى وضعية غير مستقلة . والمراد
بالوضعى المستقل الجسم الطبيعى وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة : الطول
والعرض والعمق . والحاصل ان الممكن اما غير وضعى كالعقول واما وضعى
وهو اما غير مستقل بذاته كالنقطة أو مستقل كالجسم الطبيعى ، والكلام الآن
فى القسم الثالث ، فقد اختلفوا فى انه هل يمكن أن يكون جزءاً غير قابل
للتجزئة أم لا ، فالمصنف (ره) على انه لا يمكن أن يكون جزءاً غير قابل
للتجزئة واستدل لذلك بأمور :

الأول - (لحجب المتوسط) يعنى اذا وقع جزء بين جزئين بحيث
كانت هناك ثلاثة أجزاء متلاقية فلا يخلو الأمر من أن يكون الوسط حاجباً
للطرفين عن التماس وأن لا يكون حاجباً ، الثانى غير معقول لأنه يلزم منه
التداخل أى دخول الجزء الوسط فى الجزئين ، والأول مثبت المطلوب لأنه

ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك

إذا حجب المتوسط الطرفين عن الخامس لزم انقسام الوسط لأن ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الآخر ، وكذا يلزم انقسام الطرفين إذ الطرف الخامس للوسط غير الطرف الذى فى مقابله فانقسمت الثلاثة .

(و) الثانى - (لحركة) الجزئين (الموضوعين على طرف) الخط (المركب من ثلاثة) أجزاء . وتقريره بلفظ العلامة (ره) : انا إذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء فى السرعة والبعد والإبتداء فلا بد وأن يتلافيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيقسم الخمسة - انتهى . ولا يخفى ان هذا البرهان لا يختص بما اذا كانت الجواهر السافلة ثلاثة بل يتصور فى كل مركب من أجزاء وتركيب خمسة والسبعة .

الثالث - (أو من أربعة على التبادل) فإذا فرضنا خطا مركبا من أربعة أجزاء وفروق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء ثم تحرك الجزءان على السواء فى السرعة والإبتداء فاللازم تقابلهما فى الوسط الذى بين الجزء الثانى والثالث فيلزم تقسيم هذه الأجزاء الأربعة المتوسطة ، وحيث ان حكم الأمثال فيما يحوز وفيما لا يحوز واحد فالأول والآخر أيضا يكونان قابلا للقسمة . ولا يخفى ان هذا البرهان يجرى فى كل خط مركب من زوج .

(ويلزمهم) أى القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ محالات :
الأول - (ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك) بين أجزاء الرحى حالة الحركة . يأنه : انا لو فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فنلك الخط يكون مركبا من أجزاء لا تتجزى ، فإذا تحرك الجزء

وسكون المتحرك ، وانتفاء الدائرة

الأبعد من هذا الخط وهو الذى على الطوق بمقدار جزء لا يتجزى فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لا يخلو أمره من ثلاثة : اما أن لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكيك فى الحركة ، واما أن يتحرك بمقدار الجزء الفوقانى وهو باطل أيضاً لأنه أقل حركة وأصغر مداراً بالحس ، واما أن يتحرك أقل من جزء وهو المطلوب . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بالتفكيك بأن قالوا : ان الرسمى يتفكك عند الحركة على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ، أشار المصنف (ره) الى هذه الفقرة من البرهان .

(و) الثانى - (سكون المتحرك) . ويأينه : انه اذا تحرك شخصان أحدهما سريع والآخر بطيء بقدر نصف الاول من مبدأ واحد فى وقت واحد فالأمر لا يخلو من أن يتساويا فى السير وهو باطل ضرورة ، أو يتحرك السريع دائماً ويتحرك البطيء جزءاً ويسكن جزءاً وهو أيضاً خلاف الحس لأننا نراه دائماً متحركاً لا ساكناً ، أو كلما تحرك السريع جزءاً تحرك البطيء نصف جزء وهو المطلوب فينقسم الجزء . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بسكون هذا الشخص نصف قدر حركة الاول أشار المصنف (ره) اليه فقط .

(و) الثالث - (انتفاء الدائرة) . قال القوشجى فى تقريره : اذا جعلنا الخط دائرة فاما أن يتلاقى ظواهر أجزائها كما تلاقى بواطنها فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كسافة باطنها ، فاذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون حكم ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانتفاعه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها ، فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ، ثم هكذا يجمع الدوائر محيطة بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى أن يبلغ دائرة تساوى منطقة الفلك الأعظم فلا يزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة

والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار التامى

جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع كونها صغيرة جداً . واما أن لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الإنقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تلاق - انتهى . وحيث التزموا بانتفاء الدائرة أشار المصنف (ره) الى رده هذا الكلام .

أقول : وقد يقرر الدليل هكذا : ان الخط اذا صار دائرة فالأجزاء ان تلاق فوقها وتحتها لزم تساوى الدائرة القطبية للمنطقية ، وان تلاق تحتها فقط فان بقى فوقها مرجحاً لزم انتفاء الدائرة الحقيقية وان لم يبق كان سد التعارض باجزاء الجوهر الفرد فينتفى الجوهر الفرد وهو المطلوب .

(مسألة) استدلل القائلون بوجود الجزء الذى لا يتجزأ بأمور :
(الاول) - ان النقطة حيث كانت موجودة بالبرهان فان كانت جوهرية أثبت المطلوب ، وان كانت عرضية فحلها ان لم ينقسم ثبت المطلوب أيضاً ، وان انقسم لزم انقسام النقطة لأن انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال لكن النقطة لا تنقسم فلا ينقسم محلها وهو المطلوب . (و) الجواب ان (النقطة عرض قائم بالمتقسم) ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها لأن قيامها (باعتبار التامى) فان انقسام المحل إنما يلزم انقسام الحال اذا كان حوله فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول الياض فى الجسم وحلول النقطة فى المحل المتقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه غير متقسم .

(الثانى) - من أدلتهم : ان الحركة لها وجود فى الحال إذ لو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود أصلاً إذ الماضى والمستقبل معدومان ، واذا كانت موجودة فى الحال فهى غير متجزئة إذ لو تجزأت لم تكن ما فى الحال فى الحال بل يلزم سبق بعض أجزائها أو لحوقها (هـ) ولو كانت

والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نقيها مطلقا والآآن لا تحقق له خارجا و

غير متجزأة لزم عدم تجزأة المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها إذ لو تجزأت المسافة تجزأت الحركة ، وعدم انقسام المسافة مستلزم للجزء الذى لا يتجزأ . وحاصل البرهان مركب من ثلاث مقدمات : وجود الحركة فى الحال ، وعدم انقسامها ، واستلزام عدم انقسام الحركة الجزء الذى لا يتجزأ (و) الجواب عدم تسليم المقدمة الأولى إذ (الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم) باذكرتم من ان نفي الحركة فى الحال مستلزم لـ (نقيها مطلقا) إذ قول : الحركة الماضية والمستقبلية موجودتان فى موطنها - قدير . واستدلال الخصم يشبه قول من يقول : ليس ابن يزيد موجود فعلا فلا ابن له أصلا ، فى صورة أنه كان له ابن سابقا وسيأتى ابن له بعدا .

(الثالث) - من أدلتهم ان الآن له وجود إذ لو لم يكن موجودا لزم انتفاء الزمان ، إذ الماضى صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد ، وإذا كان الآن موجودا فهو غير منقسم وإلا فلو انقسم لزم سبق بعضه على بعض فلم يكن الجميع آنأ (هـ) ، وإذا لم ينقسم لم تنقسم الحركة الواقعة فيه وإلا كان بعض الحركة فى الآن وبعضها سابقة أو لاحقة (هـ) ، وإذا لم تنقسم الحركة لم تنقسم المسافة بالبرهان المتقدم . (و) الجواب عدم تسليم التلازم بين انتفاء الآن وانتفاء الزمان بل (الآن لا تحقق له خارجا) ولا يلزم منه عدم تحقق الزمان ، إذ الزمان الماضى والمستقبل موجودان فى موطنهما وان لم يوجد فى الحال - فتأمل .

(و) حيث انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزأ عارضه المصنف (ره) بأن الجزء الذى لا يتجزأ يدل على انتفاء

لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة ، والقائل بعدم تنامي الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهي ، ويستقر في التعميم الى التناسب

الحركة فانه (لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة) . ويانه : ان الحركة لو تركبت من أجزاء لا تتجزأ تركبت المسافة منها أيضا للتلازم بينهما كما تقدم ، وحينئذ فالمتحرك من جزء من أجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يتصف بالحركة حال كونه على الجزء الاول لأنه لم يشرع بعد في الحركة ، ولا يتصف بها حال كونه على الجزء الثاني لأنه قد انتهت الحركة ، ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة أصلا . (مسألة) في القول بعدم تنامي الاجزاء (و) النظام (القائل بعدم تنامي الاجزاء) في الجسم فكل جسم قابل للانقسام لا الى نهاية بحيث كانت تلك الاجزاء موجودة في الجسم بالفعل (يلزمه مع ما تقدم) في نقي الجوهر الفرد ، لأن المفاصل المذكورة تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية اشكالات :

الاول - (النقض بوجود المؤلف مما يتناهي ويستقر في التعميم الى التناسب)
 يانه : انا لو فرضنا جسما مركبا من ثمانية جواهر فردة طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فانه جسم وقد تركب مما يتناهي ، وهذا نقض لقول النظام اذ هو يدعي ان كل جسم كذلك ، وما ذكرناه سالية جزئية وهي نقبض للوجبة الكلية كما لا يخفى . ثم اذا أردنا تعميم الدليل الى جميع الاجسام قلنا : ان كل جسم كبير أو صغير فلا بد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية ، ومن المعلوم ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم

ويلزم عدم لحوق السريع البطيء ، وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه . والضرورة قضت بطلان الطفرة والتداخل

الى الحجم لكن نسبة الحجم متناهية فنسبة الأجزاء الى الأجزاء متناهية وهو يقتضى تنامي الأجزاء .

(و) الثاني - أنه (يلزم) النظام أيضا (عدم لحوق السريع البطيء) فان البطيء اذا تحرك قبل السريع مقدار جزء ، ثم تحرك السريع فلا يخلو الامر من أحد أمور : (الاول) عدم لحوق السريع البطيء وهو باطل ضرورة . (الثاني) تغل السككنات للبطيء بأن يتحرك البطيء جزءاً فيقف حتى يقطع السريع جزئين ويلحق به ، وهو باطل لما تقدم من عدم تغل السككنات في الحركة البطيئة . (الثالث) أن يتحرك السريع جزءاً ويتحرك البطيء نصف جزء ، وهذا هو المطلوب لكنه يعطل قول النظام بجوهر الفرد (الرابع) أن يطفر السريع جزءاً ويتحرك جزءاً ، وهذا أيضا باطل لما يأتي من بطلان الطفرة - فتدبر .

(و) الثالث - بما يلزم النظام هو (أن لا يقطع) الجسم (المسافة المتناهية في زمان متناه) لأن الأجزاء غير متناهية وقطع كل جزء يقتضى حركة وكل حركة يقتضى زمانا بحيث ان أجزاء المسافة غير متناهية فاجزاء الحركة غير متناهية فالزمان المحتاج لقطعها غير متناه ، وهو باطل بالضرورة وقد قرر القوشجي هذين الدليلين أى الثاني والثالث دليلا واحداً فراجع . (والضرورة قضت بطلان الطفرة والتداخل) .

وقد أجاب العلاف عن هذه الإشكالات الثلاثة بمواين فقال في الجواب عن الإشكال الاول : لا يلزم من عدم تنامي الأجزاء عدم تنامي المقدار فيمكن أن يكون نسبة الحجم الى الحجم متناهية ولا تكون نسبة الأجزاء الى

والقصة بأنواعها يحدث اثنيية تساوي طباع كل واحد منها طباع
المجموع ، وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع

الاجزاء نسبة متناهية . والحاصل يمكن أن تجتمع اجزاء غير متناهية في حجم
متناه ، وذلك بأن تتداخل الاجزاء فيصير جزئان وأزيد في حيز جزء
واحد وفي قدره ، وهذا باطل بالضرورة لأن المفروض ان الاجزاء مصممة
لا فراغ لها فلا يمكن اجتماعها إلا بزيادة الحجم .

وقال في الجواب عن الإشكاليين الاخيرين : بالطفرة بأن السريع متحرك
جزءاً ويطفز جزءاً لا يحاذيه أصلاً فيلحق بالبطيء ، وبأن الجسم المتحرك
يقطع جزءاً في الزمان وجزءاً آخر لا في الزمان فيقطع المسافة غير المتناهية
في زمان متناه ، وحيث ان الطفرة باطلة بالبداهة لاستحالة الحركة بدون
محاذاة المتحرك للكان أو وقوع الحركة في الزمان يبقى الإشكالان بحالهما .

(مسألة) في ابطال مذهب ذي مقراطيس القائل بأن الجسم يقبل
مركب من اجزاء صغار صلبة متجزئة في الوم بحسب الجهات الثلاث غير
قابلة للتجزئة بحسب الخارج . (والقصة بأنواعها) الثلاثة أعنى الانفكاكية
والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية أو الحقيقية (يحدث) في
المقسوم (اثنيية تساوي طباع كل واحد منها) أى من القسمين (طباع
المجموع) ، فيجوز حين تساوى الطباع على كل واحد من الجزئين المنفصلين
ما كان يمحور على الجزئين المتصلين من القصة لاتحادها في الطباع والحقيقة ،
فلا وجه لقبول بعض الاجزاء للقصة الانفكاكية دون بعض .

(و) ان قلت : قد نرى بالوجدان قبول المجموع للقصة دون كل قسم
منه . قلت : (امتناع الانفكاك لعارض) خارج عن الحقيقة والطبيعة ككون
الجسم صلباً أو صغيراً لا يتناوله الآلة القاسمة أو نحرهما (لا يقتضي الامتناع

الذاتي ، فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى
مالا ينتهي

الذاتي (الذي وقع فيه الكلام ، فالامتناع عرضا لا ينافي الإمكان ذاتا .
(مسألة) حيث أبطلنا القول بكون الجسم مركبا من الجواهر الافراد
سواء كانت متناهية أم غير متناهية وأبطلنا كونه شيئا واحدا قابلا للانقسام
الى ما ينتهي (فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى
مالا ينتهي) وهذا القول مما يساعد المحس أيضا

(مسألة) في نفي كون الجسم مركبا من الهيولى والضرورة . لا يخفى انه بعدما
ثبت كون الجسم شيئا واحدا متصلا اختلفوا : فذهب أفلاطون الى ان ذلك
الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر فهو شيء بسيط قابل لطريان الاتصال
والانفصال عليه مع بقاءه في الحالين في ذاته ، فهو من حيث ذاته يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لأنواع الاجسام يسمى هيولى ، وهذا
القول هو مختار المصنف (ره) . وذهب ارسطو الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى .

وزبدة ما احتج به بتلخيص القوشعي : ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
متصلان في ذاتيهما ، فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين ولا بد أن يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين وإلا
لكان تفريق للجسم الى جسمين انهداما للجسم بالكلية وايهاداً لجسمين آخرين
من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه - انتهى .

أقول : إنما التزم بانعدام الجوهر المتصل حين طريان الانفصال ، لأن
الإتصال الذي هو لازم له انعدم حين طريان الانفصال وانعدام اللازم

ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود
مالا يتناهى . ولكل جسم مكان طبيعي

مستلزم لانعدام ملزومه . وفيه عدم لزوم هذا الاتصال الشخصي للجسم بل
اللازم هو اتصال ما وهو لا يندم حين طريان الانفصال - فتدبر .

وكيف كان فقد أجاب المصنف (ره) عن كلام أرسطو بقوله : (ولا
يقتضى ذلك) أى اتصال الجسم وقبوله للانفصال (ثبوت مادة سوى الجسم
لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى) أى يلزم القاتل بثبوت مادة سوى
الجسم أحد اشكالين : (الأول) التسلسل (الثاني) ثبوت مالا يتناهى . وقريره :
ان الجسم بعد الانفصال اما أن يكون مادة كل واحد من القسمين عين مادة
القسم الآخر وهو محال لأن لازم ذلك أن يكون الواحد الشخصي فى مكانين
فى آن واحد ، واما أن تكون مادة أحدهما غير مادة الآخر فلا يخلو من
أحد أمرين : (الأول) أن تكون مادة كل واحد حادثة بعد الانفصال ،
وذلك مستلزم للتسلسل لأن الحادث عندهم مسبوق بالمادة والمدة فلهذه المادة
الحادثة مادة وتلك المادة أيضا حادثة ، لأن الفرض حدوث المادة بعد
الانفصال ، والحادث حيث يكون مسبوقا بالمادة فالمادة الثانية أيضا - لكونها
حادثة - مسبقة بمادة ثالثة وهكذا ، فيلزم ترتب أمور غير متناهية وهو
التسلسل الباطل . (الثانى) أن تكون مادتا القسمين بعد الانفصال غير حادثة
بل موجودة قبل القسمة ويلزمه اشتغال الجسم على مواد لا تتناهى ، إذ الجسم
قابل لانقسامات غير متناهية - كما عرفت سابقا - وحيث ان التسلسل ووجود
مالا يتناهى محالان فلزومها وهو ثبوت مادة سوى الجسم محال ، فبطل القول
بتركب الجسم من المحول والصورة ،

(مسألة) فى اثبات المكان لكل جسم (ولكل جسم مكان طبيعي)

يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق ، فلو تعدد اتنى ، ومكان المركب
مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه

بحيث يقتضى طبيعة الجسم - بلا ارادة - الحصول في ذلك المكان ولو زحزح
عن ذلك المكان (يطلبه) أى يطلب الحصول في ذلك المكان (عند الخروج)
منه بقاسر فيرجع اليه (على أقرب الطرق) الذى هو الخط المستقيم فلو
رفع الحجر عن الأرض رجع اليها على أقرب الطرق بينه وبينها ولا ينصرف
في رجوعه . وهذا أمر يدهى لا يحتاج الى البرهان . وقد يستدل عليه بأن
الجسم لا بد له من مكان إذ يستحيل المادة بلا مكان ، وحيث فلا يخلو من
أحد ثلاثة : (الأول) حوله في جميع الأمكنة وهو محال . و (الثانى) حوله
في البعض على سبيل التبادل ، ويدل على بطلانه استقرار الأجسام الموجودة .
(الثالث) حوله في البعض المعين وهو المطلوب .

(فلو تعدد) المكان الطبيعي للشيء بأن كان للشيء مكانان طبيعيان
(اتنى) المكان الطبيعي فيلزم عدم المكان للشيء أصلا ، وذلك لأنه اذا
حصل في أحد المكانين كان تاركا للثاني بالطبع فلا يكون الثاني مكانا طبيعيا له
ولا لم يتركه بالطبع وكذا العكس فلا يكون الأول مكانا طبيعيا . وهذا يشبه
ما تقدم من عدم امكان تراد علتين مستقلتين على معلول واحد .

(مسألة) (ومكان المركب) ليس وراء أمكنة بساطته بل اما يتمكن
في (مكان الغالب) من الاجزاء - ان كان أحدهما غالبا - (أو ما اتفق
وجوده فيه) ان لم يكن أحدهما غالبا بل كانت الاجزاء متساوية . والمراد
بقوله : « أو ما اتفق » الخ - انه لو كانت الاجزاء متساوية فاما أن يكون
المركب بعيداً عن جميع أمكنة الاجزاء - بعداً بالنسبة - فانه اذا لم يعقه عائق
وقف في الوسط ، واما أن يكون قريبا الى بعض الامكان فانه يقف فيه

وكذا الشكل والطبيعي منه هو الكرة ، والمقول من الأول البعد

إذ الحركات الطبيعية تشد عند القرب من أمكتها وتقدر عند البعد عنها ، فلا يكون وقوف المركب في ذلك المكان الأقرب الى مكان بعض أجزائه دون الأجزاء الأخر ترجيحاً من غير مرجح - كما لا يخفى .

(مسألة) معترضة (وكذا الشكل) يعنى كما ان لكل جسم مكان طبيعى كذلك لكل جسم شكل طبيعى يتشكل به لو لم يكن هناك عائق . واستدل عليه : بأن كل جسم متناه وكل متناه مشكل : أى يحيط به حد واحد كالكرة أو حدود ، فكل جسم مشكل (والطبيعى منه) من الشكل الذى يتصف به الجسم لو لم يكن هناك عائق (هو الكرة) . قال القوشجى : يعنى ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة لأن الطبيعة فى الجسم البسيط واحدة والتفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً ، وكل شكل سوى الكرة فيه أفعال مختلفة فان المصلع من الأشكال يكون جانب منه خطاً وآخر سطحا وآخر نقطة - انتهى .

(مسألة) مرتبطة بمبحث المكان (والمقول من الأول) أى المكان (البعد) : ههنا أمران : (الأول) ان المكان موجود . واستدلوا عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود ، وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً فيه - لأنه يسكن فيه الجسم - فهو مفار للجسم . وأيضاً المكان يقدر له نصف وثلاث ونحوهما ، إذ مكان النصف نصف المكان ومككذا . وأيضاً فانه يشار اليه بالחס فيقال : « الجسم هناك » ، وكل مشار اليه بالחס موجود - فأمل . (الثانى) اختلفوا فى ان المكان ماهو : فذهب افلاطون الى ان المكان البعد المساوى لبعد المتمكن ، وذهب ارسطو الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، والمصنف (ره)

فان الامارات تساعد عليه . واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ، ويمانع مساويه ، ومنه مفارق يحل فيه الأجسام ويلاقيا بمحملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ، ولا امتناع لخلوه عن المادة

إختار الأول قال : (فان الامارات تساعد عليه) أى على كونه بعداً - لا سطحا - فان الناس يقولون : « المكان خال ، أو « محتلى » ، ويقصدون بذلك البعد المتوهم لا السطح ، ولذا لو قلنا : « ان الكوز خال ، تبادر الى الذهن الأبعاد المحاطة بالكوز لا سطحه الباطن . وأيضاً يقال : « الجسم في هذا المكان ، أو « في ذاك ، ولا يتصور منه الجسم المحيط بل البعد . وأيضاً قولهم : « المكان ما يتمكن فيه المتمكن . يساعد كونه بعداً ، إذ الجسم يتمكن في البعد لا في السطح ، الى غير ذلك .

(واعلم) انه ربما أورد على كون المكان بعداً بإيراد على سبيل منع الخلو ، وهو ان المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحال في المكان أيضاً له بعد قطعاً فحين حلول الجسم في المكان ان بقى البعد ان لزم اجتماع المثليين وان عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وان عدم بعد المكان لزم انعدام المكان . والجواب : (ان البعد) قسمان (منه ملاق للمادة وهو) البعد (الحال في الجسم ، ويمانع) هذا القسم من البعد (مساويه) إذ يستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة ، (ومنه مفارق) عن المادة وهذا البعد هو الذي (يحل فيه الأجسام ويلاقيا بمحملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به . ولا امتناع) في اجتماع مثل هذين البعدين (لخلوه عن المادة) ولا يلزم منه اجتماع المثليين لأن البعد المقارن

ولو كان المكان - طعماً لتضادت الأحكام ولم يعم المكان ، وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لتساوت حركة ذى الماوق حركة عديمه عند فرض مساوق أقل بنسبة زماניהما

لا يماثل البعد غير المقارن .

(و) حيث أثبت كون المكان بعداً شرع في رد من قال بكونه سطحاً ، واستدل بأمرين : الأول - أنه (لو كان المكان سطحاً) كما يقوله أرسطو (لتضادت الأحكام) الثابتة للجسم الواحد ، فيلزم أن يكون الجسم الواحد في حالة واحدة ساكناً ومتحركاً . مثلاً : الطير الواقف في الهواء الهابطة ساكن بالضرورة ويلزم أن يكون متحركاً - على مبنى كون المكان سطحاً - لأنه يتبدل عليه السطوح المحيطة به ، وكذا الحجر الواقف في الماء . وأيضاً المسافر في الطائرة التي لا يدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع أنه على مبنى أرسطو ساكن إذ لا يتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد . (و) الثاني أنه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن المحيط يلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو : لأنه إما أن يكون كل جسم محاطاً بجسم آخر حتى يكون له مكان أم لا ، وعلى الثاني (لم يعم المكان) لكل جسم بل كان المحاط قسماً له مكان دون غيره ، وعلى الأول يلزم عدم تاهي الأجسام وكلا الأمرين باطل باعتقاده هؤلاء . (مسألة) في امتناع الخلاء (وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل) على مبنى المصنف (ره) وجماعة خلافاً لآخرين حيث لم يقولوا بامتناع الخلاء (وإلا) فلو خلا المكان عن الشاغل (لتساوت حركة ذى الماوق) أي حركة الشيء في الملاء (حركة عديمه) أي حركة ذلك الشيء بعبته في الخلاء ، وذلك (عند فرض مساوق أقل بنسبة زماניהما) . بيان

والجهة طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة وليست منقسمة ،

الاستدلال : انا نفرض ان الجسم تحرك في فرسخ من الغلاء مقدار ساعة ثم تحرك ذلك الجسم في فرسخ من الملاء مقدار ساعتين ، ثم نفرض ملاء أرق بقدر نصف غلط الملاء الأول فلا يتخلو اما أن يتحرك فيه مقدار ساعة فيلزم تساوي حركة ذى المعروق وغيره ومرحال - وهذا ما أشار اليه المصنف ره - أو يتحرك أكثر من ساعة فيلزم أن يكون الملاء الرقيق بقدر النصف يعاوق أكثر من النصف . أقول : لو فرض ان الحال يستغرق مقدارا كان الملائن بقدر الملاء أكثر من ذلك المقدار وكانت زيادة الملاء وقتته موجبة لاختلاف الزيادة والنقصان بعد مسليته ذلك المقدار المستلزم للغلاء - فتأمل .

(مسألة) (والجهة) حيث كانت مناسبة للكان لأن كلا منهما مقصد للتحرك ويشار اليه بالإشارة الحسية تعرض المصنف لها . وكيف كان فهي (طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة) . طرف الإمتداد له اعتباران فبالنسبة الى الإمتداد يسمى نهاية وطرفا ، وبالنسبة الى الحركة والإشارة يسمى جهة . وحيث ان الإمتداد لا بد له من مأخذ فالجهة إنما يعتبر طرف الإمتداد المبدء من المشير (وليست) الجهة (منقسمة) . قال العلامة (ره) : إنما كانت الجهة عبارة عن الطرف اذا لم يكن منقسما لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ، ولأن المتحرك اذا وصل الى النصف لم يتخل اما أن يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما يتخلف من الجهة أو يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة - انتهى . أقول : الاول كون عدم التقسيم معلولا للاصطلاح لا للبرهان كما لا يخفى .

وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة

والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه .

(الفصل الثاني) ^{الاجسام الفلكية والعنصرية} في الأجسام ، وهي قسمان فلكية وعنصرية

(وهي من ذوات الأوضاع) القابلة للإشارة الحسية وليست أمراً مجرداً عن المواد وعلاقتها ، ثم انها ليست من ذوات الأوضاع مطلقاً فان كل جسم ذو وضع بل (المقصودة بالحركة للحصول فيها) وأشار بقوله : للحصول فيها ، الى انها موجودة حال الحركة اخراجاً لما يتحرك الشيء اليه مع كونه معدوماً في حال الحركة كالحرارة التي يتحرك البسر اليها من الصفرة فلها معلومة في حال الحركة ، وليس المقصد من الحركة الحصول فيها بل تحصيلها (و) كما ان الجهة تقصد بالحركة تقصد (بالإشارة) الحسية فيقال : الشيء الفلاني في هذه الجهة وفي تلك ، وهكذا .

(والطبيعي منها) أى من الجهة اثنان (فوق وسفل) ، والمراد بالطبيعي ما يستحيل تغييره عما هو عليه فان السماء لا تصير تحتاً والأرض لا تصير فوقاً سواء كان الشخص واقفاً أو منكوساً أو على جنب أو غيرها من سائر الاشكال (وما عداها) من العجين واليسار والخلف والامام غير طبيعي إذ تختلف باختلاف الإعتبار ، فالوجه للجنوب يكون الجنوب قدامه والشمال خلفه والشرق على يساره والغرب على يمينه والمواجه للشمال بالعكس في الكل . ثم ان ما عدا فوق وتحت (غير متناه) إذ الجهة طرف الإمتداد - كما تقدم - ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة . وهذه المباحث لا تخلو من نظر ظاهر واقع العالم .

(الفصل الثاني : في الأجسام ، وهي قسمان فلكية وعنصرية)

اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع ونحته
فلك الثوابت ثم أفلاك الكواكب السيارة السبعة ، ويشتمل على
أفلاك وتداوير

فالكلية هي الافلاك ومحوياتها من الكواكب ، والمنصرية هي العناصر
الاربعة ومحوياتها من الإنسان والحيوان والنبات والمعدن . (اما الفلكية)
فهى تنقسم الى قسمين فلك وغير فلك والفلك على قسمين اما كاية وهى التى
ليست جزءاً لفلك اخرى واما جزئية وهى التى تكون جزءاً لفلك اخرى
(فالكلية منها تسعة واحد) منها (غير مكوكب) فلا يكون فيها كوكبا
وتسمى بالمحدد والاطلس وفلك الافلاك (محيط بالجميع) . وقال بعض حكماء
الإسلام : انها المقصود بالعرش فى لسان الآيات والاخبار ، وهو غلط ظاهر
(ونحته فلك الثوابت) وتسمى بفلك البروج لكون البروج الاثنى عشر
المتوهم فيها ، والبروج عبارة عن : الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد
والسنبله والميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت ، (ثم) بعد
هاتين الفلكتين (أفلاك الكواكب السيارة السبعة) وهى ما جمعه الشاعر
الفارسى فى هذا البيت مبتدأ من الاسفل الى الاعلى :

قمر است وعطارد وزهره شمس ورمح ومشتري وزحل
(ويشتمل) كل فلك من هذه الافلاك السبعة (على) فلك واحد
أو (أفلاك وتداوير) فالقمر له أربعة أفلاك مجتمعة فى هذا البيت :
المائل ، الحامل ، ثم الجوزهر وهكذا التدوير ، أفلاك القمر
والمطارد له أربعة أيضا :
البدال ، للمطارد التدوير ، منل ، حامل ، والمدبر

خارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة
وألف ونيف وعشرون كوكبا ثوابتاً والكل بسائط خالية من الكيفيات
الفعلية والانفعالية

والشمس لها فلكان :

الباء للشمس هو الممثل وخرج المركز ، أعنى الحامل
ولكل من الزهرة والمريخ والمشتري وزحل ثلاثة أفلاك :

الجيم ، أفلاك لكل هخيل الحامل التدوير والممثل

وفي هذه الآيات مسامحة في الجملة كما لا يخفى وإنما ذكرناها بسهولة للحفظ وهذه
الأفلاك المحورية تماس عدها بمحذب الحاوية على نقطة تسمى الاوح ومقرها
بمقرها على نقطة تسمى الحضيض إلا المائل والتدوير فحدها تماس مقر الحاوي
ثم ان بعض هذه الأفلاك (خارجة المراكز) فلا ينطبق مركزها
على مركز العالم (والمجموع) من الأفلاك الكلية والجزئية (أربعة
وعشرون) كما تقدم (وتشتمل على سبعة متحركة) سيارة وهي ما تقدم
أسماؤها (وألف ونيف وعشرون كوكبا ثوابتاً) . وهذه هي الكواكب
المرصودة التي عينوا مواضعها طولاً وعرضاً وأما غير المرصودة من الثوابت
فهي غير محصورة . وقد أثبت علماء الفلك في العصر الحاضر بطلان أكثر
المطالب المذكورة في المباحث السابقة والآية المرتبطة بالفلكيات والعنصریات
(والكل بسائط) . قال في كشف المراد : ذهبوا الى أن الفلك بسيط لأن
كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد
المتطاولة فيكون بسيطاً ، وهذا حكم واجب عندهم ويمكن عندنا لأن الأجسام
عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال - انتهى . وهذه الأفلاك على
ما قالوا (عالية من الكيفيات الفعلية) أي الحرارة والبرودة (والانفعالية)

ولو ازمها شفاقة ، واما العناصر فأربعة كرة النار والهواء

أى الرطوبة واليبوسة ، وإنما سمي الأوليان بالفعلية لأظهرية كونها منشأ للفعول
وسمى الآخران بالانفعالية لأظهرية انفعالهما ، وإلا فكل الأربع يفعل في
غيره ويفعل بغيره . واستدلوا لعدم اتصاف الأفلاك بهذه الكيفيات الأربع
إنها لو كانت حارة لكانت في كمال الحرارة لعدم العائق فيقتضى احتراق
العنصرات ، وكذا لو كانت باردة لكانت في كمال البرودة ويلزمه انجماد
العنصرات ، فعدم الإحترق والانجماد يدل على عدم الحرارة والبرودة .
هذا كله بالنسبة الى الحرارة والبرودة ، واما بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة
فقالوا : ان الأفلاك ليست برطب ولا يابس لأن الرطوبة كيفية تقتضى سهولة
قبول الاشكال وتركها - كما نرى في الماء - واليبوسة كيفية تقتضى عسر القبول
والترك - كما نرى في الأرض - ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان يسر
أو عسر إلا بالحركة المستقيمة في أجزاء القابل بأن يتحرك الجزء عن
مكانه مستقباً ويرجع مستقباً ، فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يقتضى صحة
الحركة المستقيمة عليه والفلك لا يصح عليه الحركة المستقيمة لأنها متحركة
بالاستدارة فحيثما ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتتأقفا ، لأن الميل
المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها - فتأمل .
(و) اذا اتفت الكيفيات الأربع اتفت (لوازمها) أعنى الخفة
والثقل والتخلل والتكاثف وأشباهها (شفاقة) لأنها لا تنجب من ورائها
من الكواكب لأنها في الفلك الثامن على مبنام .

(مسألة) في العناصر (واما العناصر) منتزعة الى قسمين بسيطة
ومركبة ، اما البسيطة (فأربعة كرة النار) هى تحت فلك القمر (والهواء)

والماء والأرض ، واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والاعتقالية وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة أو وسائط

تحتها (والماء والأرض) ومركز الجميع مركز العالم (واستفيد عددها) أى كونها أربعة (من ازدواجات الكيفيات الفعلية والاعتقالية) فتمهم رأوا أن للعناصر منها خلقت من كيفية لا تخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة اما مع الرطوبة واما مع اليوسة والبرودة اما مع الرطوبة واما مع اليوسة فالازدواجات أربع : الحار اليابس هو النار ، والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء ، والبارد اليابس هو الأرض . ثم انه لما لم يمكن اجتماع ثلاثة منها أو أربعة للزوم اجتماع المتنافين كانت العناصر منحصرة في الاربعة المذكورة .

هذا كله دليل كونها أربعة ، واما دليل كونها كرة هو انها بسائط وقد تقدم ان الشكل الذى يقتضيه البسيط هو الكرة ، وقد استشكل في كروية الجميع والحق مع المستشكلين كما يظهر من المفصلات . والدليل على ترتيبها : اما كون الأرض في الوسط ثم الماء الناقص ثم الهواء فواضح ، واما كون النار فوق فلأن الفلك اذا تحرك أحدثت الحركة النار ، وأيضا فان طلب النار التى عندنا للعلو دليل على ان عليها الفوق إذ الشيء يميل الى جمعه اما المحيط أو المركز (مسألة) في انقلاب العناصر بعضها الى بعض (وكل منها ينقلب الى) العنصر (الملاصق) لها والصورة ستة الماء الى الأرض وبالعكس والماء الى الهواء وبالعكس والهواء الى النار وبالعكس ، وهناك صورتان أخريان الارض الى الهواء وبالعكس ، (والى الغير بواسطة) كأن ينقلب الماء الى الهواء ثم الى النار وبالعكس وهكذا (أو وسائط) كأن ينقلب الأرض مائما ثم الماء هواء ثم الهواء نارا وهكذا قال العلامة (ره) : ويدل على انقلاب

فالنار حارة بإسفة شفافة متحركة بالنبمية لهاطبقة واحدة وقوة على اءالة المركب اليها ، والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات

كل منها الى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءاً عند الاطفاء ، وصيرورة الهواء ناراً عند إلحاح النفخ ، وصيرورة الهواء ماءً عند حصول البرد في البحر وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه ، وصيرورة الماء هواءاً عند استخائته ، وصيرورة الماء أرضاً عند انجماد المياه الجارية التي تشرب بميث يصير حجارة صلبة ، واما صيرورة الارض ماءً كما يتخذون مياهها حارة ويحلون فيها أجساداً أصلية حجرية حتى تصير مياهها جارية - انتهى وفي غالبها تأمل .

(مسألة) في النار (فالتار حارة) بالضرورة والقياس (يابسة) بمعنى عدم لصوقها بشيء لا بمعنى تعمر تشكلها - كما تقدم في معنى اليبوسة - (شفافة) لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه ، وكذلك كرة النار لأنها لا تمنعج الكواكب عن الابصار . واما النار التي تليقنا فقد حكى عن الشيخ النصر على انها ليست بشفافة لحجبها ما وراءها عن الابصار ، (متحركة بالنبمية) لحركة الفلك ، لأن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان ، (لهاطبقة واحدة) لأنها قوية على اءالة ما يمازجها مع ان ما يتخالطها عدوه من طبقات الهواء ، (و) لها (قوة على اءالة المركب اليها) كما نرى بالضرورة في ان كل شيء اذا تلاقى مع النار احترق .

(مسألة) في الهواء (والهواء حار) واستدلوا له بأن الماء اذا أريد جعله هواءاً لا بد له من التسخين ، وفيه نظر ظاهر . (رطب) بمعنى سهولة قبوله الاشكال وزوالها عنه (شفاف) لعدم منعه عن رؤية ما خلفه (له أربع طبقات) : (الاولى) المجاورة للارض المتسخن بسبب انعكاس أشعة

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة ،
والأرض ماردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة

الشمس . (الثانية) الهواء البارد لما يحاطها من الابخرة الصاعدة من الماء ولا
يصل اليه أثر انعكاس أشعة الشمس ويسمى بالطبقة الزمهريرية . (الثالثة)
الهواء الصرفة بدون برودة البخار ولا حرارة انعكاس الاشعة . (الرابعة)
الهواء الممتزج مع النار .

(مسألة) في الماء (والماء بارد) ويدل عليه الحس حين خلوصه عن
المسخنات الخارجية (رطب) ويدل عليه الحس بكلا معنى الرطوبة أى
سبولة قبول الاشكال وزوالها وبالة (شفاف) لأنه اذا كانت خاليا عن
الخارجيات لم يحجب من الابصار (يحيط بثلاثة أرباع الارض) تقريبا
وذكروا انه معلوم بالحس للسياحين (له طبقة واحدة) وفيه نظرين .

(مسألة) في الارض (والارض باردة) قيل لظهور برودتها على
الحس عند خلوها من المسخنات (يابسة) لا قابلة للاشكال بسولة ولا مبتلة
- كما هو واضح - (ساكنة) واستدلوا لسكونها بأنها لو لم تكن ساكنة
لتحركت بالإستدارة أو الى ناحية من الجهات الست ، والكل باطل لأنها لو
كانت متحركة بالإستدارة أو احدى الجهات الاربع : العيين واليسار والخلف
والامام لم يسقط الحجر المرمى من ناحية في تلك الناحية بعينها بل وقع في
خلاف جهة الحركة . ولو كانت صاعدة لم ينزل الحجر لوصوها الى الحجر
لا وصوله اليها . ولو كانت هابطة لم ينزل الحجر لأنه كلما نزل نزلت الارض
فلا يصل الحجر اليها أبداً . أقول : في الشكل نظر ، (في الوسط) أى ان
مركز حجمها منطبق على مركز العالم ، واستدلوا لذلك بانخفاض القمر في
مقاطرته الحقيقية للشمس : أقول : وفيه نظر لا يعنى ، (شفافة) أى لالون

لها ثلاث طبقات ، واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها ، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض ، ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها

لها اذا لم يخلط بغيرها ، فقد حكى انه جىء بشيء من الارض من المركز فكان لها ثقل وما كانت مرئية (لها ثلاث طبقات) : (الاولى) الارض الخالصة في المركز وقربه . (الثانية) الطينية . (الثالثة) المخلوطة بغيرها وهي المرئية والمغمورة بالماء .

(مسألة) في المركبات (واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها) الاسطقس عبارة عن العنصر ، والمراد ان كل مركب يتركب من هذه الاربعة العناصر لان غيرها لا يصلح للتفاعل الذي لا بد في المركب ، بل كل تفاعل راجع الى البرودة والحرارة واليوسمة والرطوبة ، وهي منحصرة في العناصر كما تقدم .

(مسألة) في حدوث المركبات (وهي) أى المركبات (حادثة عند تفاعل بعضها في بعض) ذهب بعض الحكماء الى عدم حدوث المركب بل اجزاء كل مركب منتشرة وإنما تجتمع في المركب . مثلاً : اجزاء الإنسان - وهي اللحم والعظم والدم - منتشرة في العالم بنحو الاجزاء الصغار التي لا تدركها العين فاذا اجتمعت تلك الاجزاء حدوث هذه الطبيعة . وفيه نظر واضح بل المركب إنما يحدث بتفاعل بعض الاجزاء في بعض لانه إنما يكون باجتماع العناصر وتفاعلها مقتضى لاستعالتها .

(مسألة) في كيفية التفاعل (ويفعل الكيفية) كالحرارة والبرودة (في المادة) المائية مثلاً (فيكسر صرافة كيفيتها) قالوا : ان لنا مادة وصورة وكيفية : فالمادة لا تكون فاعلة لأن شأنها القبول ، والصورة لا تكون منفصلة لأن شأنها الفعل ، فلم يبق إلا احتمالات أربع افعال المادة وافعال

ويحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور
البسائط

الكيفية . وعلى كل تقدير فالفاعل اما الكيفية أو الصورة ثلاثة منها باطله
إذ الصورة لا تكون فاعلة . مثلا : اذا كان ماء حار وماء بارد ثم مزجا لا يمكن
أن تكون الصورة المائية الساخنة فاعلة في مادة الماء البارد ولا في كفيتهما لأن
الصورتان والمادتان باقيتان وإنما التركيب حدث في الكيفية فلم يبق إلا أحد
أمرين : (الأول) عمل الكيفية في الكيفية وهو محال لأنه أن عمل كل من
البرودة والحرارة في الأخرى دفعة واحدة يلزم أن يكون الثالب مغلوبا في
حالة واحدة وهو باطل إذ معنى التغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادة عليها
ومعنى المغلوبة عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه - كما لا يخفى ، وإن عمل أحدهما
في الأخرى بعد عمل الأخرى في الأولى لزم أن يكون المغلوب الذاهب
قوى طبيعته المحافظة له غالبا له قوى طبيعته حافظة وزائدا عليها . (الثاني)
عمل الكيفية في المادة بأن يعمل البرودة في الماء الحار فيكسر صراقة حرارته
وبالعكس وهو المطلوب (و) بعد هذا التفاعل (يحصل كيفية مشابهة في
الكل) فيكون كل جزء من الماء حاملا لجزء من الحرارة وجزء من البرودة
وينساوى هذان الجزآن في كل جزء من أجزاء الماء بعدما كان الماء البارد
المتنازل كل جزء منه حاملا لجزء كبير من البرودة ، والماء الحار المتنازل كل
جزء منه حاملا لجزء كبير من الحرارة (متوسطة) لا بتلك الحرارة التي
كانت في الماء الحار ولا بتلك البرودة كانت في الماء البارد وهذه الكيفية
المتوسطة (هي المزاج) في الإصطلاح .

(مسألة) في بقاء البسائط بصورها بعد التركيب (مع حفظ صور
البسائط) ذهب جماعة إلى أن البسائط اذا امتزجت انحلص صورها فلا يكون

ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال ،
مع عدم تناهيا بحسب الشخص وان كان لكل نوع من

لواحد منها صورة خاصة بل للجميع صورة واحدة وهيولى واحد ، وهذا
خلاف ماذهب اليه المصنف . وتقرر بطلان مذهبه كما عن اللاهجي : ان
المزاج يفعل فعل الأضداد فانها تقبل فعل الحرارة وفعل البرودة وفعل اليوسة
وفعل الرطوبة ، ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن أن يصدر منه أفعال مختلفة
- لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد - فالركب مشتمل على حصص من
الكيفيات المتضادة ، واشتغالها على الكيفيات يستلزم كون محلها مركبة من
محال تلك الكيفيات .

(مسألة) في اختلاف الأمزجة (ثم تختلف الأمزجة في الأعداد
بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال) المزاج الذى يتكون في المركب بسبب
التفاعل بعد المركب لقبول صور وقوى معدنية ونباتية وحيوانية ، فان كانت
أجزاء المركب متساوية أو قريبة من التساوى قبل الصورة الحيوانية وان كانت
مختلفة فبعضها زائد وبعضها ناقص بنسبة مختلفة زيادة ونقصانا قبل الصورة
المعدنية ، وان كانت الأجزاء لا بذلك التساوى ولا بهذا الاختلاف قبل
الصورة النباتية فكما كان المركب أقرب الى الاعتدال قبل قوى أكمل .

(مسألة) في عدم تنامي الأشخاص (مع عدم تناهيا بحسب الشخص)
إذ الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء بساطتها وكبرها . مثلا : يمكن أن
تصور الجزء الناري من حمصة الى حقة بزيادة حمصة حمصة وعلى كل تقدير
فالجزء الهوائي كذلك وعلى كل تقدير فالجزء المائى كذلك وعلى كل تقدير
فالجزء الأرضي كذلك ، وهكذا الى ما لا نهاية له (وان كان لكل نوع من

الركبات مزاج ذو عرض له طرف افراط وتقریط وهي تسع .
 ✽ (الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) وبشترك الأجسام في
 وجوب التناهي لوجوب اتصاف بفرض له ضده به عند مقايسته بمثله
 مع فرض نقصانه عنه

المرکبات مزاج ذو عرض (عرض له طرف افراط وتقریط) بحيث
 اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع ، فالإنسان مثلاً يلزم أن يكون كل من
 أجزائه النارية والهوائية والأرضية بين حقة وزيادة وحمصة تقصاناً بحيث لو
 زاد أحد بساطته عن الحقة أو نقص عن الحمصة لم يكن انساناً وكان نباتاً أو
 معدناً ، أما في هذه الحدود فهو انسان وله عرض عرض بحسب الصور الممكنة
 للتركيب . وهذا شيء محسوس في الجملة فإن أمزجة أفراد الإنسان مختلفة في
 الحرارة والبرودة وغيرهما بل مزاج فرد واحد يختلف بحسب مراتب العمر .
 (وهي) أى الأمزجة الكلية (تسع) حاصلة من ضرب كل من غلبة
 الحرارة على البرودة وبالعكس والتساوى في كل من غلبة الرطوبة على اليوسة
 وبالعكس والتساوى .

(الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) .

(مسألة) في تنامي الأجسام (وبشترك الأجسام في وجوب التناهي)
 فلا يمكن أن يكون جسم ممتداً الى ما لا نهاية له واستدل المصنف (ره) له بدليلين :
 (الاول) برهان التطبيق المتقدم في مبحث التسلسل (لوجوب اتصاف ما)
 أى الخط الذى (فرض له) أى لذلك الخط (ضده) أى ضد التناهي
 (به) أى بالتناهي (عند مقايسته) أى مقايضة هذا الخط (بمثله) أى
 خط آخر (مع فرض نقصانه) أى تقصان الخط الثانى (عنه) أى عن

ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف
الثاني به

الخط الاول المفروض له عدم التهاى . والحاصل انه لو فرض خطان ذهبا
مع الجسم الى غير النهاية ثم قطعنا من أحد الخطين مقدارا ثم طبقنا هذا الخط
المقطوع منه مع الخط الآخر فلا يخلو اما أن يتساوى هذا المقطوع منه مع
غيره فيلزم منه تساوى الزائد والنقص وهو يديهي الإستحالة ، أو لا يتساوى
وحيث ان هذا الطرف الذى بأيدينا متساوى فلا بد وأن يقع التفاوت في
الطرف الآخر فان انقطع الناقص انقطع الزائد لفرض كون التفاوت بينهما
بقدر ما قطعناه فيبطل عدم التهاى . أقول : ويرد مثل هذا الدليل على كل من
الملاء والخلأ الفضاء مع استحالة رفعهما - فتأمل . (الثانى) من دليل استحالة
عدم تهاى الاجسام ما أشار اليه بقوله : (ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى) أى ما اشتملا عليه (به) أى
بالتهاى . وتقريره كما فى القوشجى : ان كل زاوية فان اضلعها نسبة الى ما اشتملا
عليه يعنى الى بعد ما بينهما ، وتلك النسبة محفوظة بالفا ما بلغنا ، يعنى اذا امتدا
عشرة أذرع مثلا وكان بعدما بينهما حيثئذ ذراعا فإذا امتدا عشرين ذراعا كان
بعد ما بينهما حيثئذ ذراعين واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس ،
وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما . ولا شك ان بعد ما بينهما متناه ،
لكونه محصورا بين حاصرين ، فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم أن
يكون نسبة المتناهى أعنى الإمتداد الاول وهو عشرة أذرع فى هذا الفرض
الى المتناهى أعنى البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهى أعنى
الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهى أعنى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى
غير النهاية هذا خلف - انتهى .

واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة ، والضرورة قضت
ببقائها

(مسألة) في تماثل الاجسام : قد اختلفوا فيه فذهب جماعة الى ان
لاجسام متماثلة أى متحدة الحقيقة وإنما الإختلاف بالعوارض ، وذهب
آخرون الى انها مختلفة بالحقيقة ، وذهب المصنف (ره) الى الاول فقال :
(واتحاد الحد) أى اتحاد تعريف الجسم بقولهم : الجسم هو الطويل
المرئى العميق ، أو جوهه قابل للابعاد ، (وانتفاء القسمة فيه) أى
في هذا الحد الواحد إذ لو كانت الاجسام مختلفة للزم اما أن نعدهما بحدين كما
نقول في أقسام الحيوان : الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل ،
واما أن نعدهما بحد واحد مع وقوع التقسيم فيه كما نقول : ما في الخان
حيوان اما ناطق واما صاهل ، (يدل على الوحدة) أى وحدة حقيقة الجسم
من حيث الجسمية . فتحصل ان الجسم كالإنسان فكما ان اختلف أفراد
العوارض كذلك اختلف أفراد الجسم كالإنسان والفرس والبقرة
المختلفة بالحقيقة .

(مسألة) في ان الجسم باق في زمانين لا ان زيدا مثلاً في هذا الآن
غير نفس هذا الزيد في الآن الثاني ، ويعبر عن هذا المبحث ببقاء الاجسام .
(والضرورة قضت ببقائها) فانا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثابتنا ويوتسا
ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل في الذات وإنما التغير في العوارض
وحكى عن بعض القول بتجدها آناً فآناً واستدل لذلك بأن يوم القيامة
تنفى الاجسام فتناتها لا تخلو عن أحد ثلاث : (الاول) خلق الفناء المدمم
للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم . و (الثاني)
اعدام الاجسام بنفسها وهو باطل لأن عدم لا يمكن أن يستند الى العلة

ويعجز خلقها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ،
ويعجز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري ، والأجسام كلها

الوجودية . و (الثالث) كرون الجسم مما يتجدد أنا أنا فإذا لم يجدده الفاعل
اتنى . أقول : مضافا الى الاختلاف في صحة الحكاية فيه ان الثاني صحيح لأن
الأعدام غير العدم مع ان على الثالث يمكن أن يكون الاستمرار بيد الفاعل
لانه يوجد أنا أنا - فتأمل .

(مسألة) (ويعجز خلقها) أى الأجسام (عن الكيفيات المذوقة)
أى الطعوم (والمرئية) أى الألوان (والمشمومة) أى الروائح (كالهواء)
الحالى عن جميع ذلك . وقال بعض بعدم إمكان خلق الجسم عن اللون قياسا
على الكون فكما لا يمكن وجود جسم بلا حيز كذلك لا يمكن وجود جسم
بغير لون . وفيه : انه لم يقم دليل على هذا التشابه بل ما تقدم دليل على
عدم صحته .

(مسألة) فى جواز رؤية الأجسام (ويعجز رؤيتها بشرط الضوء
واللون وهو ضرورى) مقابل قول جماعة بأن الجسم ليس بمرئى وإلا رأينا
الهواء فالمرئى إنما هو اللون والضوء القائمان بسطوح الأجسام ، والمصنف
تبعا للمتكلمين ذهب الى جواز الرؤية لكن بشرط الضوء واللون ، وذلك
لبداهة اننا نرى الجدار والكتاب والانسان والحیوان وإنما لم ير الهواء لعدم
وجود الشرط وذلك مثل ان الحديد قاطع ولكن بشرط الحدة والنار محرقة
ولكن بشرط المحاذات وهكذا .

(مسألة) فى حدوث الأجسام (والأجسام كلها) جوهرها وعرضها

حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر ، واما تنامي جزئياتها فلا أن وجود مالا ينهائى محال

(حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منها حادث وهو ظاهر) بيان ذلك يتم ببيان قياسين : (الاول) ان الجسم ملازم للحركة والسكون ، وكل واحد منهما حادث - فالجسم ملازم للحادث . اما الصغرى فلأن كل جسم له وضع وموضع فان كان متقللا عن أحدهما كان متحركا ولا كان ساكنا ، واما الكبرى فلأن كل جزء من أجزاء الحركة مسبوق بحركة أخرى أو سكون وكل جزء من أجزاء السكون مسبوق بسكون آخر أو حركة وكل مسبوق بالغير حادث . وإذا تم هذا القياس جعلنا نتيجة صغرى للقياس . (الثانى) نقول : الجسم ملازم للحادث وكل ملازم للحادث حادث - فالجسم حادث . اما الصغرى فلما سبق ، واما الكبرى فلأنه لو فرض ملازم الحادث قديما فلا يخلو اما أن يكون هذا الحادث معه من الأزل فيلزم أزلية الحادث وهو محال ، واما أن يكون الحادث معه في الأزل فيلزم الخلف لانا فرضنا التلازم بينهما دائما .

(و) ان قلت : لا نسلم كبرى القياس الأول وبرهانه انكم ان أردتم بكون الحركة والسكون مسبوقين بالغير ان مهيتهما تقتضى ذلك فهو أول الكلام ، وان أردتم ان كل جزء منها مسبوق بالغير فهو مسلم لكن لا يقتضى أن تكون مهيتهما كذلك لجواز أن يكون لهما جزئيات متعاقبة غير متناهية الى الأزل . قلت : فيه مضافا الى ان الجزئيات لما كانت حادثة فالمهية حادثة لأن المهية ليست إلا تلك الجزئيات وإذا كانت المهية حادثة لم يعقل أزليتها وان كل جزء منها حادث كما تقدم (اما تنامي جزئياتها فلا أن وجود مالا ينهائى محال)

للتطبيق على ما مر، ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالآخرى فينقطع الناقص والزائد أيضا ، والضرورة قضت بمحدث ما لا ينفك عن حوادث متناهية

لأمرين : الأول (د) برهان (التطبيق على ما مر) وهو كما في الكشف أن نأخذ جملة الحركات جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة أخرى ثم نطبق أحد الجملتين بالآخرى فان استمرا الى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف ، وان انقطع الناقص يتناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهما . (و) الثاني انه (يوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين) أى بالسابقة لما بعده والمسبوق لما قبله (ويجب زيادة المتصف باحدهما) أى بالسابقة (من حيث هو كذلك على المتصف بالآخرى) أى بالمسبوقية (فينقطع الناقص) وهو المسبوق (والزائد) أى السابق (أيضا) وتقريره : انا افرض سلسلتين متصاعدتين في جميع الحوادث احدهما سلسلة السابقة والثانية سلسلة المسبوقية وهاتان متطابقتين - مثلا زيد سابق على عمرو مسبوق بـ بكر وهكذا - لكن سلسلة السابق أكثر بواحد في طرف الماضى ، لأنه لا بد من أن يكون هناك سابق غير مسبوق وإذا وقع الزيادة والنقص كانا متناهين ، إذ غير المتناهى لا يمكن أن يكون له آخر حتى يقع به الزيادة والنقص ، وهذا شبيه ببرهان التطبيق كما لا يخفى .

ثم ان المصنف بين كبرى القياس الثاني فقال : (والضرورة قضت بمحدث ما لا ينفك عن حوادث متناهية) وقد تقدم البرهان على ذلك مضافا

فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها .
والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله و

الى الضرورة ، وان كان ما تقدم برهانا على الأعم من هذا أى برهانا على حدوث ما لا يتفك عن الحوادث فتبصر . (ف) تحصل من هذه المقدمات ان (الأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها) أى بالأجسام (ثبت حدوثها) . وان شئت قلت : بمرض تلازم الحادث وكل ملازم للحادث حادث فالعرض حادث : اما الصغرى فلاستحالة قيام الأعراض إلا بالأجسام ، واما الكبرى فلما تقدم .

ثم أشار المصنف الى جواب أدلة القائلين بقدوم الأجسام ولهم أدلة :
(الأول) ان الأجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على أمرا حادث يختص بوقت حدوثها ، إذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيع بلا مرجع لأن اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ماعداه من الأوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الأوقات تخصيص بلا مخصص ، ثم تنقل الكلام فى ذلك الأمر الحادث الموجب للترجيع وانه لم يختص بوقت معين وهكذا الى أن يتسلسل .
(و) الجواب أولا - انه (الحدوث) إنما (اختص بوقته إذ لا وقت قبله) فلا يلزم الترجيع من غير مرجع ، فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيع معدومة ، إذ الزمان قبل خلق العالم مروهوم لاجوده وإنما حدث مع أول وجود العالم فليس هناك وقتان حتى نطلب المرجح للوقت الثانى على الاول ، وهذا مثل أن يأتى زيد يوم الجمعة ويأتى عمرو مقارنا له ثم يسأل انه لم يأت عمرو فى ظرف اتيان زيد قبل يوم الجمعة . ولا يفتى انه لو قرر اشكال الحكماء بأنه يمكن خلق العالم قبل خلقه الفعل - وإلا خرج عن الامكان - لم يرد عليه هذا الإشكال . (و) ثانيا - ان الفاعل لو كان مجبوراً لم يعقل انفكاك معلوله

المختار يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية

عنه ، واما الفاعل (المختار) اذا لم يكن مرجح في التخصيصيات مع وجود المرجح في الجامع (يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم) كالاشاعة وإلا فلو لم يرجح لزم تقرير المصلحة وهو قبيح على الحكيم وثالثا - انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضى وجود العالم فيه دون ما قبله وما بعده . ورابعا - ان العالم حادث لما تقدم من الدليل فلا يمكن أن يكون أزليا . وخامسا - النقص بالحوادث اليومية . وكيف كان فكلام الحكماء أظهر بطلانا فلا يحتاج الى الاطالة .

(الثانية) من أدلة الحكماء ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة قديمة والصورة كذلك ، فالمركب منهما قديم . اما الصغرى فلما تقدم في بحث مبدأ الجسم ، واما الكبرى فتقريره - كما في الكشف وقد تقدم أيضا - كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمراً عديما ، وإلا فلا فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي ولا قدرة القادر لأننا نعلمها به فتعابرا ، وليس جوهرا لأنه نسبة وإضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه - وهو المادة - انتهى . وعلى ههنا فالمادة ان كانت قديمة ثبت المطلوب وإلا افتقرت الى مادة أخرى - لان كل حادث له مادة - وهكذا الى أن يتسلسل المواد ، ثم يلزم من قدم المادة قدم الصورة - لما تقدم من انها لا تخلو عن الصورة - فيلزم قدم الجسم . (و) الجواب : (أولا) لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة كما تقدم تزييفه في مبحث مبدأ الجسم . و (ثانيا) على فرض التسليم نقول : (المادة منتفية) لما تقدم من ان الإمكان ليس شيئا حتى يحتاج الى محل بل هو أمر اعتباري ، واذا لم تكن مادة لم تكن صورة .

(الثالثة) من أدلتهم بلفظ القوشي : ان الزمان قديم وإلا لكان عديم

والقبلية لا تستدعي زمانا وقد سلف تحقيقه .

✽ (الفصل الرابع - في الجواهر المجردة) اما العقل فلم يثبت دليل

على امتناعه وأدلة وجوده مدخولة

قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق مع المسبوق - وهو السبق الزماني - فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما (هذا خلف) ، واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقداره أيضا قديمة ، فكذا الجسم الذي هو محل الحركة . (و) الجواب ان (القبلية) لعدم الزمان على وجوده (لا تستدعي زمانا) حتى يلزم وجود الزمان حين فرض عدمه ، لما تقدم من ان بعض الاشياء مقدم على بعض بحيث لا يجمع مع المسبوق مع عدم السبق الزماني ، فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض وليس متقدما بالزمان - وإلا لزم التسلسل - (وقد سلف تحقيقه) في بحث أقسام السبق .

(الفصل الرابع - في الجواهر المجردة) أى المفارقة عن المدة والمادة وهي قسمان : نفس وعقل . (اما) تجرد (العقل فلم يثبت دليل على امتناعه) لأن أقصى ما استدل للامتناع انه لو كان مجردا شارك البارئ تعالى وهو محال . وفيه ان المشاركة في السلوب والاضافات لا يقتضى المشاركة في الذات حتى يلزم التركيب . ولا يخفى ان مراد المصنف (ره) من العقل غير تركيبه تعالى للزومه ما ذكره الفلاسفة - من العقل القديم الملازم مع البارئ ملازمة النار للحرارة : وإلا فقد دل الدليل على بطلانه (وأدلة وجوده مدخولة) ذهب الحكماء الى ان الواجب صدر منه العقل الاول ثم صدر من العقل الاول فلك أول وعقل ثان ثم صدر من العقل الثانى فلك ثان وعقل ثالث وهكذا الى تسعة أفلاك وعشرة عقول . وقد ذكر المصنف (ره) من أدلتهم ثلاثة

كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران

هي أقروا :

(الاول) ما أشار بقوله : (كقولهم) الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة - أعني الجسم والصورة والهيولى والنفس والعقل - وأول صادر عن الباري لا يمكن أن يكون إلا العقل ، أما عدم كونه جسماً فلأن (الواحد لا يصدر عنه أمران) وهذا يترقّف على ثلاث مقدمات : كون الجسم مركباً ، وكون الباري واحداً ، وكون الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . أما أن الجسم ليس واحداً فلأنه مركب من الهيولى والصورة ، وأما كون الباري واحداً فهو بديهي ، وأما أن الواحد لا يصدر الخ فقد تقدم برهانه عند قول المصنف (ره) قبيل برهين ابطال التسلسل : « ومع وحدته يتحد المعلول » . ونقول هنا : انه يلزم أن يكون في العلة خصوصية بسببها يصدر منه هذا المعلول دون غيره إذ لولا الخصوصية والسنخية بين العلة والمعلول لزم صدور كل شيء من كل شيء ، وعليه فلو صدر أثران من مؤثر فلا يتخلو أما أن يكون نسبة أحدهما الى العلة عين نسبة الآخر وهو محال ، أو النسبتان متغايرتان فنسبة كل واحد التابعة لخصوصية اما أن تكون داخلة في العلة - ويلزم منه تركيبها ، وهو خلف - أو غارجة عن العلة . فننقل الكلام في جهة ارتباط هذه الخصوصية الخارجية بالعلة ونقول اما أن تكون جهة الإرباط داخلة أو غارجة وهكذا الى أن يتسلسل . أقول : يرد عليه أمور : (الاول) انه ليس الجسم مركباً كما سبق . (الثاني) أن الواحد الذي لا يصدر منه إلا الواحد إنما هو في العلة بالجبر كالنار لا بالإختيار كالباري تعالى ، فان الفاعل بالإختيار إنما يوجد بالإرادة على وفق المصلحة ولا يحتاج الى السنخية . (الثالث) ان هذه القاعدة حتى في الفاعل بالجبر مخدوشة إذ لم لا يجوز أن

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

بجعل الله تعالى شيئا واحداً منشأ لآخرين .

(و) اما عدم كون الصادر الاول صورة أو نفساً فلا أنه (لا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره) يعنى ان الصورة والنفس إنما يؤثران اذا كانا مع المادة والبدن ، فلا يمكن أن يكونا علة لجميع الاشياء التى منها المادة والبدن إذ لو كانا أول الاشياء ثم أوجدا شيئا لزم كونها علة مع عدم وجود شرط عليهما . وهذا يتوقف على كون الصورة والنفس لا يؤثران إلا اذا كان مع المادة والبدن وبيانها : اما الصورة فلا أنها إنما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وتشخصها مترقف على مقارنتها للمادة إذ لا تشخص لها بدون المادة - فلا تكون سابقة على المادة - واما النفس فلا أنها إنما تفعل بواسطة البدن فلا تكون مقدمة على البدن وعلة له . وفيه عدم تسليم وجود الصورة أصلاً بل هو أمر منتزع ، خصوصاً بعدما عرفت من عدم تركيب الجسم من المادة والصورة . واما النفس فلم يقم دليل على تجردها وانها لا تتمكن من الفعل إلا بواسطة البدن ، فيمكن أن تكون أمراً مادياً تفعل بدون البدن (أو) مجردة تفعل بدونه ولا يلزم أن تكون عقلاً وان كانا مشتركين في التجرد والفعل بدون شيء - كما لا يخفى . واما عدم كون الصادر الأول عرضاً فلا أنه لا سبق لمشروط باللاحق في (وجوده) إذ العرض محتاج في وجوده الى الجوهر فلو كان العرض أول الاشياء لكان علة للجوهر فليزم أن يكون مقدماً لأنه علة ومؤخراً لأنه مشروط بالجوهر الذى فرض مؤخراً .

واما عدم كون الصادر الأول هيولى ومادة فلا أن الهيولى قابلة فلا يمكن أن تكون فاعلة ، وبالله أشار بقوله : (وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

عنه لأن المؤثر هنا مختار ، وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل

عنه (٥)) يعنى وإلا يكن كذلك بأن كانت المادة هى الصادر الأول لما كانت بحيث انتفت صلاحية التأثير عنها ، لحيث انها انتفت صلاحية التأثير عنها لم تكن صادراً أولاً وعلّة لجميع الأشياء . والأقرب فى النظر أن يكون قوله : « أو وجوده ، اشارة الى أمرين عدم صلاحية العرض والهيولى إذ هى تحتاج فى وجوده الى الصورة - فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد - وعليه فقوله : « وإلا لما انتفت ، الخ علة لقوله : « ولا سبق ، الخ يعنى لا سبق لمشروط باللاحق وإلا لكان اللازم صلاحيته للتأثير - مجرداً - فانتفاء صلاحية التأثير عن هذه الأربعة كاشف عن عدم كونها صادراً أولاً ، فيكون ضمير عنه راجعاً الى قوله : « ومشروط ، فتدبر . وإنما قلنا بأن أدلة وجوده ومدخولة (لأن المؤثر هنا مختار) والمختار متعدد آثاره وأفعاله ، فيمكن أن يكون الصادر منه ابتداء أشياء كثيرة .

والدليل للقائلين بوجود العقل ما أشار اليه بقوله : (وقولهم) بالجر عطف على « كقولهم ، ان الفلك تتحرك مستديراً بالبداهة (استدارة الحركة توجب الارادة) إذ الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبيعياً . بيانه : ان الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطالب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع ، واذا ثبت انها ليست طبيعية ثبت انها ليست قسرية - لأن القسرية مقابل الطبيعية فالـم يمكن فيه الطبع لا يمكن فيه القسر . فتحصل ان حركة الفلك ارادية (المستلزقة للتشبه بالكامل) وإنما استلزم كون الحركة (٥) تذكير الضمير الراجع الى المادة باعتبار تأويلها الى المحل .

لذ طلب الحاصل فملا أو قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال

الإرادية للفلك مقصوداً منها التشبه بالكامل - أى الذات التى كالاتها حاصلة بالفعل ، لأن الإرادة تقتضى أن يكون للريد مطلوب - فطلوبه اما مستحيل الحصول وهو محال إذ طلب المحال محال ، واما يمكن الحصول وهو اما محسوس أو معقول والاول محال لأن الفلك لا يتغير عن حاله الى أخرى - ولازم حصول المطلوب المحسوس تغييرها - فتمين الثانى وهو أن يكون المطلوب معقولاً . وحيث أن الفلك اما أن يريد نيل ذات المعقول أو نيل صفاته أو نيل التشبه بأحدهما والاولان محالان لأن الذات والصفة ان نيلتا فى الجملة لزم انقطاع الحركة - لامتناع طلب الحاصل - وان لم تنالا أصلاً فلا بد من اليأس وتقطع الحركة أيضاً - وحيث ان انقطاع الحركة محال لأنها حافظة للزمان الممتنع عليه الإنقطاع ، فكون المطلوب نيل الذات والصفات محال ، فتمين أن يكون الطلب للتشبه وهو اما تشبه بالواجب أو بالعقل - إذ المعقول منحصر فيها - والاول باطل وإلا لم يختلف حركات الفلك ، فتمين أن يكون التشبه بالعقل فيثبت المشبه به أى العقل - وهو المطلوب .

ان قلت : أى مناسبة بين الحركة بالإستدارة وبين التشبه بالعقل ؟ قلت : ان الفلك تخرج كالاته الممكنة بواسطة الحركة الوضعية ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذى هو بالفعل من كل الوجوه .

وقد أشار المصنف (ره) الى أقسام الطلب بقوله : (إذ طلب الحاصل فملا أو قوة يوجب الإنقطاع و) طلب (غير الممكن محال) يعنى ان الكمال المطلوب ليس حاصلًا بالفعل وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلًا بالقوة وإلا لا انقطعت أيضاً ولا غير الممكن لأن شعور الفلك مانع عن طلبه غير الممكن ، فتمين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدرج الى الابد . وهذا

لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه على حصر أقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال ، وقولهم لاعتية بين المتضايين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالاضعف

الدليل غير تام أيضا (لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه) أى يتوقف هذا الدليل على دوام الحركة للفلك وقد أوجبنا انقطاعها لأننا بينا سابقا حدوث الفلك وكل حادث ممكن العدم . (و) أيضا يتوقف هذا الدليل (على حصر أقسام الطلب) فيما ذكرناه لا مكان أن تكون لطلب نفع السافل (مع المنازعة في امتناع طلب المحال) فيمكن أن يكون الفلك بلا شعور فيطلب المحال ، ولولا ملاحظة الاختصار ووضع بطلان هذه التلفيقات الواهية لاكثرنا من الاعتراض عنه .

(الثالث) من أدلتهم ما أشار إليه بقوله : (وقولهم لاعتية بين المتضايين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالاضعف) . وتقريره : انه لا يخلو إما أن يكون موجداً لفلك الجسم أو العقل والاول مستحيل فيتعين الثاني وهو المطلوب ، ووجه استحالة كون الموجد جسماً ان الموجد لا يخلو إما أن يكون محوياً بالفلك أو حاوياً له وكلاهما محال : اما الاول فلأن الحاوى أشرف من المحوى فلا يمكن أن يكون الأحسن علة للأشرف ، وإلى هذا أشار بقوله : « أو علل الأقوى بالاضعف » . واما الثاني فلأن الحاوى لكونه علة مقدم على المحوى ففي مرتبة عدم المحوى - في ظرف وجود الحاوى - يلزم الخلاء ، فحيث ان الخلاء محال يستحيل أن تكون علة الفلك الجسم الحاوى ، وإليه أشار بقوله : « وإلا لأمكن الممتنع » والمراد بقوله : « ولا علة بين المتضايين » ، أى بين الحاوى والمحوى - لأن أحدهما من

لمنع الامتناع الذاتي . واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ، وهي منارة لما هي شرط فيه

حيث هو حاو مضائق للآخر من حيث هو محوى وبالعكس . وهذا الدليل باطل أيضا (لمنع الإمتناع الذاتي) للخلاء إذ لو كان الخلاء متمتعا ذاتا كان ملازم عدم الخلاء - وهو المحوى - واجبا ذاتا ، لكن الثاني واجب بالغير فالخلاء متمتع بالغير وحيث ان المتمتع بالغير ممكن فلا يلزم من عطية الحاوى امكان المتمتع - فتأمل . ثم ان قولهم موجد الفلك اما الجسم أو العقل يمزجه قسم ثالث وهو الواجب ، فلا استقامة لدليل من أصله .

(مسألة) في النفس الناطقة وقد تقدم انها الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله . وعرفها المصنف (ره) بقوله : (واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) اما كونها كالا للجسم فواضح ، واحترز بالاول عن الكمال الثاني ، إذ الكمال على قسمين : (الاول) الذي يتنوع به الشيء كالفصول يسمى كالا أولا . (الثاني) ما يمرض للذرع من الصفات اللازمة أو العارضة كالعلم والقدرة ونحوهما . واحترز بقوله : « الجسم ، عن الكمال للجردات ، وبتقييده « بالطبيعي ، عن صور الأجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير ، وبقوله : « آلي ، عن صور العناصر والمعدنيات إذ لا يصدر عنها أفعال بواسطة الآلات ، وبقوله : « ذي حياة بالقوة ، عن النفوس السهلوية التي تصدر عنها التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفعال الحياة بالفعل لا بالقوة ، بخلاف ذوات النفوس فانها تصدر عنها الحركات بالقوة . (مسألة) في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج (وهي) أى النفس (منارة لما) أى للمزاج الذى (هي) أى النفس (شرط فيه) أى انه النفس شرط لحصول المزاج فلا يكون عين المزاج وذلك لوجوه : (الاول)

لاستحالة الدور، وللإمانعة في الاقتضاء، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر، ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه

(لاستحالة الدور) . يان ذلك : ان المزاج واقع بين أحدات تريد الإفكاك والنفس تجبرها على الالتيام ، فلو كان المزاج هي النفس لزم تقدم المزاج على نفسه وهو دور بمعنى لزوم تقدم الشيء على نفسه - فتأمل .

(الثاني) (وللإمانعة في الاقتضاء) فان النفس تقتضى شيئاً والمزاج يقتضى شيئاً آخر ، فان الماشي مزاجه يقتضى السكون ونفسه تقتضى الحركة . فتبين انها شيئان إذ لا يعقل أن يقتضى شيء واحد أمرين متقابلين .

(الثالث) (ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر) . وتقريره على ما في القوشجي : ان النفس تبقى عند بطلان المزاج ، فان زيدا مثلاً له مزاج عند طفولته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه إلى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلاً ، ولا شك ان الباقي غير الزائل .

(مسألة) في ان النفس غير البدن لأمر :

(الأول) ما أشار إليه بقوله : (و) النفس مغايرة (لما يقع الغفلة عنه) فانا قد نغفل عن بدننا ومع ذلك تصور أنفسنا ، فلو كانت النفس هي البدن لم يعقل التفكيك إذ الشيء الواحد اما متصور واما مغفول عنه ، وقوله : لما يقع ، الخ صلف على قوله : (لما هي شرط فيه) .

(الثاني) ما أشار إليه بقوله : (و) هي مغايرة لما يقع (المشاركة فيه) فان البدن جسم والجسم يقع المشاركة فيه بين جميع الأجسام ، فلو كانت النفس هي للبدن لزم مشاركة جميع الأجسام في النفس وهو باطل فاتحاد البدن مع النفس باطل . وان شئت قلت : النفس محتصة ، والجسم - الذي هو البدن - مشترك ، والمشارك غير المختص ، فالنفس غير البدن .

والتبدل فيه ، وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامه

(الثالث) ما أشار اليه بقوله : (و) / هي متغيرة لما يقع (التبدل فيه) فان أجزاء البدن تبدل والنفس باقية بحالها ، والمتبدل غير الباقي . لما ان أجزاء البدن متبدلة فلأن البدن دائماً في التحليل بسبب الحرارة الداخلية والخارجية ولذا يظهر الهزال بمجرد الإسهال لأنه لا يصل الى الأعضاء بدل ما يتحلل ، وأما ان النفس باقية فللقطع بأن نفس زيد في حال هرمه هو نفسه في حال طفولته .

(مسألة) في ان النفس من المجردات (وهي جوهر مجرد) في ذاته لأمر :

(الأول) - (لتجرد عارضها) بقسمات ثلاثة : (الأولى) وجود معلومات مجردة كالبارى تعالى والكميات كما هو واضح . (الثانية) ان العلم بالمجرد مجرد لأن العلم يلزم أن يطابق المعلوم فلو كان العلم مادياً لم يطابق المعلوم وذلك لأن العلم عبارة عن الصورة العقلية فلو لم تكن مجردة لكانت محفوفة بنوئش المادة من مقدار معين وأين معين وكيف معين ووضع معين ، وغير ذلك فلا تكون مطابقة لما ليس له تلك الأمور : إذ ذو المقدار والوضع والكيف ونحوها لا تكون مرآة وصورة لما ليس له تلك الأمور . (الثالثة) ان محل العلم وهو النفس مجردة ، لأن المحل لو كان له أين ووضع وكيف ومقدار كان المحال فيه متصفاً بها لكن المحال لا يعقل اتصافه بها فالمحل كذلك . وفيه انه يتوقف على كون العلم صورة وهو بمنزلة بل العلم ليس بالإكتشاف ولو كان العلم صورة لم يعقل العلم بالمجرد لأنه لا صورة له .

(و) الثاني من أدلة تجرد النفس (عدم انقسامه) أي انقسام العارض بانه : ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم . اما

وقوتها على ما يميز المقارنات عنه ، ولحصول ما نسبته الى ما يعقل محلا منقطعا

عدم انقسام النفس فلأن الوحدة والنقطة اللتين تعقلها النفس غير قابلتين للانقسام وكلما كان المعقول غير قابل للانقسام كان محله كذلك وإلا فلو انقسمت النفس لكان معقولها منقسمها لوجوب التطابق بين الشيء وصورته وعمل الصورة كما تقدم في الدليل الأول ، وأما أن كل مادي منقسم قلبا تقدم من أنه لا وجود لوضعي غير منقسم ، فهاتان المقدمتان تفتجان تجرد النفس وعدم كونها ماديا . وفيه ما تقدم في الدليل الأول .

(و) الثالث من أدلة تجرد النفس (قوتها) أى النفس (على ما يميز المقارنات) للمادة (عنه) فإن النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية والماديات لا تقوى على ذلك : أما الصغرى فلأنها تقدر على تعقل الاعداد غير المنتهية ، وأما الكبرى فلما تقدم من أن المادى متناه وكل متناه لا تقدر على غير المتناهي . وفيه أن النفس لا تقدر على ما لا يتناهي لها في القوئى من أنه أن أردتم به أنها لا تنهى الى معقول إلا وهى تقوى على تعقل آخر بعد ، فالقوى الجسمانية أيضا كذلك فإن القوة الخيالية - مثلا - لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تصور شكل آخر بعد ، وإن عنيتم به أنها تستحضر معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع .

(و) الرابع من أدلة تجرد النفس (لحصول عارضها) أى عارض النفس وهى الصورة العلية (بالنسبة الى ما يعقل محلا) أى أن صورة الشيء الذى يفرض محلا للنفس كالقلب والدماغ ، هذه الصورة تحصل للنفس حصولا (منقطعا) . فقد يتصور الشخص القلب وقد لا يتصوره ، فهذا دليل على عدم محل لها . بيان ذلك : أن النفس لو حلت فى جسم من قلب أو دماغ

ولا استلزام استغناء العارض استغناء المروض ، ولا تنفاه التبية و

أو غيرهما من الجسمانيات لزم أحد الأمرين : إما أن تعقله دائما أو لا تعقله دائما لأنه إن كفى صورة ذلك المحل في تعقله لتعقله دائما لحضوره عندهما ، وإن لم تكف لم تعقله أبدا لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة أخرى للزومه اجتماع المثليين ، فوجود التعقل منقطعاً قد يكون ، وقد لا يكون كاشف عن أن النفس غير حالة في محل وكل مالا محل له مجرد . وفيه أنه يمكن أن يكون لتعقلها لمحله شرط كالتوجه الى المحل ونحوه ، كما نرى في الخارجيات أن مع اجتماع جميع شرائط الرؤية قد لا يرى الإنسان المرتضى لعدم توجه النفس اليه .

(و) الخامس من أدلة تجردها : أن الصورة العقلية العارضة للنفس مستغنية عن المادة ، فمحطها وهي النفس مستغنية عن المادة (لاستلزام استغناء العارض استغناء المروض) . أما أن الصورة العقلية مستغنية فلما تقدم من ادراكها المجردات ، وأما التلازم بين استغناء العارض والمروض فلأن العارض محتاج الى المروض ، فلو كان المروض محتاجا الى شيء لكان العارض أولى بالإحتياج اليه - فتأمل .

(و) السادس من أدلة تجردها : أن القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في القوة والضعف ، والنفس غير تابعة للجسم فالنفس غير منطبعة : أما الصغرى فلما هو المشاهد من أن الحس والحركة الحالتين في البدن ضعفتان بضعفه وتقويان بقوته وكسائر سائر القوى الظاهر ، وأما الكبرى فهو واضح (لا تنفاه التبية) فإن النفس تقوى حال ضعف الجسم فإن وقت الشيخوخة تقوى تعقلات النفس . وفيه نظر بين .

(و) السابع من أدلة تجردها : أن القوى المنطبعة في الجسم تكل عند

لحصول الضد ، ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها . واختلاف
الموارض لا يقتضي اختلافها ،

توارد الافعال عليها خصوصاً الشاقة منها ، والنفس تقوى بذلك ، فالنفس
غير منطبقة : أما الصغرى فلما هو المشاهد من ان الباصرة لا ترى بعد نظر
طويل الى قرص الشمس والشامة بعد شم رائحة قوية لا تدرك رائحة ضعيفة
وهكذا ، وأما الكبرى فهو واضح (لحصول الضد) من ذلك ، فان النفس
عند كثرة التحولات تقوى وتزداد والنظر فيه أيضاً ظاهر .

(مسألة) ذهب جمع الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وإنما
تختلف بالصفات والملكات وذهب آخرون الى انها مختلفة بالمهية كاختلاف
الإنسان والفرس والبقرة (و) اختار المصنف (ره) الاول لأن النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد و (دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها)
أما الصغرى فلما تقدم في تعريف النفس ، وأما الكبرى فلأن الامور المختلفة
بالمهية يتمتع أن يجمعها حد واحد فلا يمكن جمع الإنسان والفرس والبقرة
تحت حد واحد . أقول : ويمكن أن يكون هذا الحد الواحد حداً للجنس
لا النوع ، كأن يحد الإنسان وسائر الانواع : بالجسم النامي المتحرك بالإرادة
فالحد الواحد لا يدل على الاتحاد النوعي .

(و) ان قلت : (اختلاف العوارض) الطارئة على النفس كالجنون
والصماعة والفهم والبلاهة والسخاء والبخل وغيرها يدل على اختلاف حقائق
النفوس . قلت : اختلاف العوارض (لا يقتضي اختلافها) أى اختلاف
النفوس بالمهية لأن هذه عوارض مفارقة غير لازمة ولذا قد يتقلب الشجاع
جباناً وهكذا فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض . أقول : والواقع غير
معلوم والادلة العقلية قابلة للامرين .

هي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع ، وهي مع البدن على التساوي

(مسألة) في حدوث النفوس (وهي حادثة ، وهو ظاهر على قولنا) بحدوث العالم فإن النفوس من أجزائه فهي حادثة (و) اما (على قول الخصم) القائل بقدم العالم فاثبات حدوث النفوس يحتاج الى البرهان ، وهو ان النفوس (لو كانت) قديمة (أزلية) فلا يخلو اما أن تكون في الازل واحدة أو متعددة ، وعلى الاول فإن بقيت بعد التعلق بالابدان واحدة أيضا (لزم اجتماع الضدين) لأن نفس زيد المتصفة بالكرم هي بعينها نفس عمرو المتصفة بالبخل ، فيلزم أن تكون النفس الواحدة كريمة بخيلة عالمة جاهلة شجاع جبان الخ . وهو محال ، وان تعددت بعد التعلق بالابدان ولا يمكن ذلك إلا بأن تبطل النفس الواحدة وتحدث نفوس كثيرة (أو) تنجزأ بأجزاء كافاة من الماء اذا تجزأ بأجزاء ، ومن ذلك يلزم (بطلان ما ثبت) أى بطلان النفس الاولى التي ثبت انها في الازل واحدة غير متكثرة ولا متجزئة - وهو محال - لأن القديم لا يمكن انقلابه كما تقدم في محله . وعلى الثاني فإن كان التعدد بالذات (أو) اللوازم لزم (ثبوت ما يمتنع) لأننا قد قدمنا اتحاد النفوس البشرية بالحقيقة فلا يمكن اختلافها بالحقيقة أو بلوازمها ، إذ اختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات ، وان كان التعدد بالموارض العارضة من الابدان فلا أيدان في الازل حتى تختلف النفوس باختلافها .

(مسألة) (وهي) أى النفس (مع البدن على التساوي) فكل نفس بدن ، كما ان لكل بدن نفسا فعدد النفوس مساو لعدد الابدان وبالعكس

ولا تنفى بفنائها ، ولا تصير مبدأ صورة لآخر

أما ان البدن الواحد نفسا واحدة فلا أن كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، ولو كان له نفسان لوجد ذاته ذاتين ، وأما ان للنفس الواحدة بدنا واحداً فلا أن تعدد البدن واتحاد النفس يتصور على نوعين :

(الاول) أن تنتقل النفس بعد خروجها عن بدن الى بدن آخر ، وهو محال للزومه أن يجتمع في البدن نفسان منتقلة وحادثة ، لأن حدوث النفس من العله القديمة يتوقف على حصول الإستعداد في القابل وعند حصوله تحدث نفس له ، فاذا انتقلت اليه نفس لبدن سابق اجتمعت فيه نفسان - وقد تقدم بطلانه .

(الثاني) أن تكون النفس الواحدة لبدنين في عرض واحد ، وهو أيضا باطل ، إذ لازمه أن يكون معلوم أحدهما عين معلوم الآخر وكذلك سائر الصفات وهو باطل بالوجدان . أقول : في غالب مقدمات هذه المسألة مناقضة وكذا في الأدلة الاخر التي ذكروها لبيان هذا التساوى .

(مسألة) في أن النفس لا تنفى بفناء البدن (ولا تنفى بفنائها) لما دل من النقل على بقاء النفس ، وذكر له دليلان آخران : (الاول) ان المعاد قطعى ، ولو انحصرت النفس لم يعقل المعاد ، لامتناع اعاده المعلوم . (الثاني) ان امكان الفناء - السابق على الفناء - لا بد له من محل ، فلا يخلو اما أن يكون محله النفس ، وهو محال لامتناع أن يكون الشيء محلا لامكان مباينه ، واما أن يكون غيرها - وهو باطل - لامتناع قيام امكان شيء بشيء آخر ، وحيث بطل الشقان بطل امكان الفناء فتدبر .

(مسألة) في ابطال التناسخ (ولا تصير) النفس بعد خروجه عن البدن (مبدأ صورة لـ) البدن (آخر) كان تنتقل نفس زيد بعد الموت الى

والأبطل ما أصلناه من التماثل ، وتمقل بذاتها ، وتدرك بالآلات
للامتياز بين المختلفين وضما من غير اسناد

عمرو ويكون بينهما من العلاقة مثل ما بينها وبين زيد (وإلا بطل ما أصلناه
من التماثل) بين النفوس والابدان ، إذ الانتقال موجب لثعدد البدن
ووحدة النفس ، وهذا خلاف ما تقدم من أن لكل بدن نفسا . ثم اعلم ان
لهم - في انتقال النفس بعد الموت الى شيء آخر - اصطلاحات : (الاول)
النسخ وهو الانتقال الى بدن انساني آخر . (الثاني) المسخ وهو الانتقال الى
بدن حيوان . (الثالث) الفسخ وهو الانتقال الى نبات أو شجر . (الرابع)
الرسخ وهو الانتقال الى معدن أو جماد .

(مسألة) في كيفية تعقل النفس للكليات والجزئيات (وتمقل) النفس
الكليات (بذاتها) بدون احتياج الى آلة ولذا لو فرض ان هناك شخصا فقد
جميع حواسه لم يزل يعقل الكلّيات ، (وتدرك) النفس الجزئيات
(بالآلات) كالبحر والسمع وغيرهما خلافا لمن ذهب الى ان مدرك الجزئيات
هو الحواس فقط . وفي اثبات هذا المطلوب نحتاج الى أمرين :

(الاول) انه ليس المدرك هو الحاسة فقط ، ويدل عليه ان النفس
فهم بين الكلّي والجزئي - كما هو بدوي - والحاكم بين الشئيين لابد وأن يدركها
(الثاني) ان ادراك النفس بواسطة الآلة بمعنى ان صور الجزئيات
ترسم في قوى النفس الجسمية لاف ذاتها ، وقد أشار اليه بقوله : (للامتياز
بين المختلفين وضما من غير اسناد) وتوضيحه بلفظ القوشجي : قد تخيل
مربعاً مجنحاً بمرعين متداوين في جميع الوجوه إلا ان أحدهما على يمين المربع
الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل ، من غير اسناد - أي من غير أن
يستند هذا التخيل الى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله بمحض

وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الناذية والنامية والمولدة ، وأخرى

اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع - وليس هذا الإمتاز بينهما بحسب المهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد واليباض ، لفرض تساويها من جميع الوجوه بل بالحل ، بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر . وليس هذا هو الحل الخارجى لأن المفروض انه لم يؤخذ من الخارج ، فتمين الحل الادراكى لذلك ، والمجرد لا يصلح أن يكون محلا لذلك فتمين الآلة الجسمانية - انتهى . أقول : حيث لم يقم دليل على تجرد النفس - كما تقدم الاشكال في أدلته - بطل هذا الدليل .

(مسألة) في القوى النباتية (وللنفس قوى تشارك) النفس (بها)
 أى في هذه القوى (غيرها) من سائر ماله نمو من النبات والحيوان (هي الناذية) وهى القوى الموجبة لاستخلاف ما ذهب بما يأتى ، إذ البدن بسبب الحرارة الخارجية والداخلية دائماً في التحلل ، ولذا نرى ان المبتلى بالاسهال يضعف ، وذلك لأن هذه القوة لا تتمكن حين الاسهال من الاستخلاف فاذا انعدم جزء بسبب الحرارة لم يحلظه غيره فيضعف . وهذه القوة تفعل أفعالا ثلاثة : الأول - تحصيل جوهر البدن كالدّم . الثانى - الاتزاق بالعضو . الثالث - التشبيه بالعضو المغتنى . (والنامية) وهى التى تداخل الفضلاء بين أجزاء المغتنى الأصلية كالعظم والعصب والرباط ، فيزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية . (والمولدة) وهى القوة التى تجعل بعض الغذاء مستعدة لقبول صورة النوع حتى يحفظ النوع مثلاً يجعل بعض الغذاء نواة قابلة لصيرورتها شجرة ونحوها ، وكذا يجعل بعض الغذاء مئياً قابلاً للصورة الحيوانية أو الانسانية .

(مسألة) في القوى الحيوانية (و) للنفس قوى (أخرى) وهى

أخص بها تحصل الإدراك أما للجزيئي أو للكلّي ، وللغاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة ، وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء

(أخص) من القوى النباتية (بما تحصل الإدراك أما للجزيئي) وهذه القوى مشتركة بين الحيوان والإنسان ، وهي خمس ظاهرة : البصر والسمع والنوق والشم واللس ، وخمس باطنة : الحس المشترك والخيال والمتصرة والواهمة والحافظة .

(مسألة) في القوى الإنسانية (أوللكي) وهي مخصصة للإنسان وهي القوة المدركة للكلّيات .

(مسألة) (وللغاذية) قوى أربع هي مركبة منها (الجاذبة) التي تجنب الغذاء الى كل عضو ، (والماسكة) التي تمسك الغذاء لتمضممه المهاضمة (والمهاضمة) التي تحيل الغذاء الى حالة المقتضى ليصير جزءاً منه (والدافعة) للفضلات . وهذه القوى الأربع كما انها للغاذية كذلك للنامية ، وإنما لم يذكرها المصنف (ره) لمعومته بالالتزام إذ النامية تتوقف على الغاذية (وقد تتضاعف هذه) القوى الأربع (لبعض الأعضاء) كالعدة والكبد فان فيها الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وبالنسبة الى غذاء نفسها كمائر الأعضاء فقواها ثمانية .

ثم ان مراتب المضم أربعة : (الأول) المضم الكيلوسى بمعنى صيرورة الغذاء جوهرأ شبيهاً بماء الكشكك التخين - وهذا المضم في المعدة . (الثانى) المضم الكيموسى وهو فى الكبد ، فان الكبد يجنب الغذاء من المعدة بواسطة العروق الدقاق الى نفسها فينتشر الغذاء الكيلوسى فيها فينهضم ويتبدل صورته ويستحيل الى الاخلاط الاربعة . (الثالث) المضم فى العروق وابتداؤه من العرق الطالع من الكبد . (الرابع) المضم فى الأعضاء وابتداؤه حين ترشح

والنوم مغاير للسمن ، والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال
المهكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا ، وأما قوة الإدراك
للجزئي فنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تمدده نظر ،

الدم من فوهات العروق (والفو مغاير للسمن) إذ الفو كما تقدم تداخل
الغذاء في الأجزاء الأصلية وكبرها بنسبة طبيعية ، والسمن زيادة في الأعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم ، ولذا كان بينهما عموم من وجه فالصبي
المهزول نام غير سمين ، والشيخ السمين غير نام سمين ، ويمتدعان في الصبي
السمين ، والفو يقابل الذبول والسمن يقابل الهزال .

(مسألة) أثبت الحكماء للنفس قوة (و) سموها (المصورة) وفعلها
أحالة المني إلى الشكل الإنساني أو الحيواني ، ولكنها (عندي باطلة لاستحالة
صدور هذه الأفعال المهكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا)
فإن هذا الفعل المحكم العجيب لا يصدر عن قوة لا شعور لها ، مضافا إلى أن
هذه التشكيلات الكثيرة لا تصدر عن قوة واحدة - إذ الواحد لا يصدر منه
إلا الواحد - أقول : لولا الأدلة النقلية الدالة على الملائكة المصورة ، أمكن
القولان إذ لا مانع من تعدد القوى ، وكذا لا مانع من إعطاء الله سبحانه لقوة
واحدة أماكن إصدار هذه التشكيلات الكثيرة ، فإن إطلاق أدلة الواحد
لا يصدر منه إلا الواحد مدخول .

(مسألة) لما فرغ المصنف من القوى النباتية شرع في القوى الحيوانية
فقال : (وأما قوة الإدراك للجزئي فنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله)
يدرك بها المنافي والملائم . ولا يخفى أن هذه القوة تختلف باختلاف الأعضاء
وفي الكلية المذكورة في المتن نظر من وجوه (وفي تعدده نظر) خلافا لمن

ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة الامامية الخالية عن المثل والضد
ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم

قال بأن اللس عبارة عن قوى أربع : (الأولى) الحاككة بين الحار واليابس .
(الثانية) الحاككة بين الرطب واليابس . (الثالثة) الحاككة بين الصلب واللين .
(الرابعة) الحاككة بين الحشن والأملس . واستدل من قال بأنها قوة واحدة
بأن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدرك كما ان اختلاف الألوان
لا يوجب اختلاف الباصرة ، واستدل الآخرون بأن القوة الواحدة لا تصدر
منه ادراكات مختلفة وليس اختلاف هذه المدركات من قبيل اختلاف
الألوان بل من قبيل اختلاف اللون والصوت .

(مسألة) (ومنه الذوق) وهو قوة منبئة في العصب المفروش على
جرم اللسان (ويفتقر) إدراك المنوعات (الى توسط الرطوبة الامامية
الخالية عن المثل) للذوق (والضد) فان رطوبة اللسان لو كانت حلوا لم
يدرك الإنسان الحلو ولا المر بصرافتها ، وهكذا ، وهو بديهي لا يحتاج الى
البرهان .

(مسألة) (ومنه الشم ويفتقر) ادراك المشحومات (الى وصول
الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم) وهو أقصى الأنف فان هذه
القوة مودعة في زائدين شبيهتين مجلبقى التدى متصلتين بمقدم الدماغ قد فارقتا
لين الدماغ ولم يلحقهما صلابة العصب . وفي كيفية الإدراك أقوال ثلاثة :
(الأول) وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى العامة . (الثانى)
بتجزء أجزاء ذى الرائحة فيحملها الهواء وتصل الى الشامة . (الثالث) فل
ذى الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجزء وانفصال . أقول :
والكل محتمل ولا دليل قطعى على أحدها .

ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضبط الى الصباخ ، ومنه البصر وهي قوة مودعة في المصبتين الجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما ، ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدة

(مسألة) (ومنه السمع و) هي قوة مودعة في المصب المفروش في مقر الصباخ و (يتوقف على وصول الهواء المنضبط الى الصباخ) والانضغاط يحصل من القرع والقلع مع مقاومة المقروع للقارع كالطبل والمقلوع للقانع كشق الكرياس فانه لولا المقاومة لم يحصل الصوت . ويدل على حمل الهواء للصوت رؤية البرق قبل سماع صوت الرعد مع انها يحدثان في حال واحد ، وليس ذلك إلا لمقدار سير الهواء الحامل .

(مسألة) (ومنه البصر وهي قوة مودعة في المصبتين الجوفتين اللتين) تبتان من غور البطينين المتقدمين من الدماغ عند جواز الزائدين الشبهتين بمحلقى اليدى يتداهن النابت منهما يساراً ويدياسر النابت يمينا فـ (يتلاقيان) ويصير تجويفهما واحداً (ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما) فينفذ النابت يمينا الى الحدة اليمنى والنابت يساراً الى الحدة اليسرى ، فالتجويف الملتقى هو الذى اودع فيه تلك القوة ، (ويتعلق) البصر (بالذات بالضوء واللون) ثم يرى بالواسطة سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أقسام المرئيات .

(مسألة) (وهو) أى الإبصار (راجع فينا) احتراز عن الإبصار فى اقه سبحانه (الى تأثير الحدة) وهي سواد العين ، فتأثر الحدة عبارة أخرى عن الإدراك قبل ان يقول ان الإبصار أمر زائد على تأثر الحدة .

ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع

(مسألة) (ويجب حصوله) أي حصول الابصار (مع) وجود (شرائطه) فلو لم يوجد شرط منها لم يعقل الابصار ، لأننا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من شرائطها ، كما أنه لو وجدت الشرائط لم يعقل انتفاء الرؤية وإلا جاز أن يكون بمحضرتنا جبال شاهقة مع اجتماع شرائط الابصار ومع ذلك لا نراها وهو باطل ضرورة . وشرائط الابصار - على ما ذكره في الكشف - سبعة : (الأول) عدم البعد المفرط ولذا لا نرى البلاد البعيدة . (الثاني) عدم القرب المفرط ولذا لا نرى ما يلتصق بالعين . (الثالث) عدم الحجاب ولذا لا نرى ما وراء الحجاب وإن استوفى بقية الشرائط . (الرابع) عدم الصغر المفرط ولذا لا نرى الجراثيم الصغار مع وجودها بالضرورة . (الخامس) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل بأن يكون هناك واسطة كالمرآة التي تجعل الخلف في حكم المقابل ، ولذا لا نرى ما في الخلف بلا واسطة . (السادس) وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته كالشمس أو من غيره كالقمر ولذا لا نرى الأجسام في الليل المظلم . (السابع) أن يكون المرئي كشيء ولذا لا نرى الماء الصافي في القارورة ولو اجتمعت الشرائط . أقول : لا يبعد أن يقال إن البعد سبب لرؤية الشيء صغيراً أو على غير كيفيته الواقعية ، ولذا نرى النيرات صغيرة ونرى خطي القطار مثل الملاصق .

(مسألة) في كيفية الرؤية وقد اختلف الناس فيها فذهب المصنف (ره) وجمع إلى أنها (بخروج الشعاع) من العين إلى المرئي وهو مخروط كالصنوبر رأسه متصل بالعين وقاعدته عند المرئي . وذهب أبو علي وجماعة إلى أن الابصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجلدية ، إذ العين سبع طبقات وثلاث رطوبات ، وترتيبها من ظاهر العين هكذا : (١) المحمة

فان انعكس الى المدرك أبصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي

(٢) القرنية (٣) العينية (٤) الرطوبة البيضاء (٥) المنكسورية (٦) الرطوبة الجليدية (٧) الرطوبة الزجاجية (٨) الشبكية (٩) المشيمية (١٠) الصلبة . ثم لا يخفى ان قوله سابقا : « بتأثر الحدة » لا ينافي قوله : « بخروج الشعاع » ، إذ خروج الشعاع أيضا بعد تأثر الحدة ، فان كل ادراك لا يتحقق إلا بتأثر المدرك (مسألة) في كيفية رؤية الانسان وجهه في المرآة (فان انعكس) الشعاع الخارج من العين (الى المدرك) وذلك فيما اذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صقيليا كالمرآة (أبصر) المدرك (وجهه) لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئي ، فانه لا يلزم أن يكون وصول الشعاع الى المرئي بلا واسطة بل يدرك الشخص المرئي وان كان بوسائط عديدة - هذا ما علوه أصحاب الشعاع . واما وجه رؤية الشخص نفسه عند أصحاب الانطباع فهو ان الصورة تنطبع في المرآة ثم الصورة المنطبعة في المرآة تنطبع في العين . (مسألة) في بيان علة الحول (وان) عرض تعدد السهمين تعدد المرئي (هذا وجه الحول عند القائلين بالشعاع ، فانهم قالوا : اذا وقع سهم المخروط الخارج من العين الى المرئي رآه الشخص فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما على المرئي فأدركه الانسان واحداً ، فاذا كان في العين حول لم يلتق السهمان ووقع كل سهم مستقلا على المرئي ولذا كل عين تدرك المرئي ادراكا مستقلا فيرى الشيء الواحد اثنين ، كما ان من يضبط على عينه حتى تكون الحدة عند الأنف يرى الشيء الواحد اثنين لهذه العلة نفسها . واما القائلون بالانطباع فذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار وإلا لرأى الشيء الواحد اثنين دائما بل لابد من تأدى الضورتين من الجليديتين الى ملتي المصبتين فيرسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك

ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات

الشيء واحداً وان عرض أن لا تأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعرجاج عارض في احدى العصبين خلقة كالحول أو عارضا كالضاغط على عينه رأى ذلك الشيء متعدداً .

(مسألة) لما فرغ المصنف من الحواس الخمسة الظاهرة - أعنى البس والشم والذوق والسمع والبصر - شرع في القوى الخمسة الباطنة - وهي الحس المشترك ثم الخيال ثم المتصرف ثم الواهمة ثم المحافظة - مرتبة من أمام الرأس الى خلفه - كما قالوا - (ومن هذه القوى) (الخمسة الباطنة) (بنطاسيا) الحس المشترك ، استدلوا على وجودها بأمرر :

(الاول) ما أشار اليه بقوله : (الحاكمة بين المحسوسات) وهذه القوة شأنها ادراك المحسوسات والحكم عليها . مثلاً لو رأى الشخص السكر وذائقه حتى عرف طعمه فاذا رآه ثانياً بعد مدة يحكم عليه بأنه حلو ، وذلك لأن صورة السكر وطعمه موجودان في هذا الحس ، فاذا رأى أحدهما حكم بالآخر واذا ذاق أحدهما حكم بالآخر أيضاً ، وكذلك بالنسبة الى سائر الحواس الخمس . قال في الكشف : الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه : (أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم ، لكن الحاكم - وهو النفس - إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصرهما معاً في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هو الحس المشترك ، والى هذا الدليل أشار بقوله : « الحاكمة بين المحسوسات » . أقول : بعد عدم ثبوت تجرد النفس لا يستقيم هذا الدليل كسائر الأدلة للقوى .

لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة ، والمبرسم مالا تحقق له . والخيال
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ ، والوم المدرك للمعاني الجزئية

(الثاني) (لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة) فان رؤية القطرة

النازلة خطأ مستقيماً - كما في الشهب - والشعلة الجواللة بسرعة خطأ مستديراً
مع ان الواقع ليس كذلك دليل على الحس المشترك ، إذ مدرك الخط والدائرة
ليس هو البصر فان البصر لا يرى إلا ما يقابله حقيقة فلا بد وأن تكون قوة
ترسم فيها صورة القطرة والشعلة ثم تبقى قليلاً بقدر وصول القطرة الى آخر
الخط الموهوم والشعلة الى آخر الدائرة الموهومة .

(و) (الثالث) رؤية (المبرسم مالا تحقق له) فمن اشتد به مرض

ذات الجنب اشتغلت نفسه الناطقة عن الحواس بسبب المرض فاستولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صيراً مخزونة في الخيال أو اختراعية
والرؤية لما كانت بمحصل الصورة في الحس المشترك لم يفرق بين ورودها عليه
من الباصرة أو من الداخل ، وحيث لا شعور للمريض لم يفرق بينهما .

(و) من هذه القوى (الخيال) الذي هو خزانة الحس المشترك

فان صور الأشياء تزول عن الحس المشترك وتبقى في الخيال حتى اذا أرادها
أرجعها ، والدليل على وجودها ما أشار اليه بقوله : (لوجوب المغايرة بين
القابل والحافظ) فقابل الصور هو الحس المشترك وحافظها هو الخيال لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مبدأً لآخرين فلا يمكن أن يكون الحس المشترك قابلاً وحافظاً

(و) من هذه القوى (الوم المدرك للمعاني الجزئية) كعداوة زيد

وحب عمرو وما ليس له صورة في المحسوسات . نعم لها منشأ أنزاع ، والدليل
عليه ما تقدم من ان القوة الواحدة لا تؤثر في أكثر من شيء واحد والقابل
للمعاني غير القابل للصور .

والحافضة ، والمتخيلة المركبة للصور والمخالي بعضها مع بعض .

(الفصل الخامس في الأعراض) وتنهصر في تسعة : الأول الكم

فتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد

(و) من هذه القوى (الحافضة) وهي خزانة الوم ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

(و) من هذه القوى (المتخيلة المركبة للصور) المحسوسة (والمخالي) الجزئية (بعضها مع بعض) والمنفصلة لبعضها من بعض ، كتخيل انسان ذى رأسين وانسان بلا رأس وصداقة زيده العدو ، وعدلوة عمرو الصديق ، الى غير ذلك ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

× (الفصل الخامس في الأعراض وتنحصر في تسعة) على المشهور : الكم ، والكيف ، والاین ، والوضع ، والملک ، والاضافة ، والفعل ، والاقعال ، والمق .

(مسألة) في الكم (الاول الكم) وهو ما يقبل القسمة لذاته ويكون على قسمين : متصل وهو ما كان أجزاءه المفروضة متصلا بعضها ببعض ، ومنفصل وهو ما لا يكون كذلك . والمتصل اما قار يجتمع أجزاءه في الوجود ولما غير قار لا يجتمع كذلك (فتصلة القار) على ثلاثة أقسام : (جسم) وهو ما يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق ، (وسطح) وهو ما يقبل الانقسام في الطول والعرض فقط ، والمراد بالطول والعرض الجهتان مقابل العمق وان كانا متساويين كما لا يخفى ، (وخط) وهو ما يقبل الانقسام في الطول فقط (وغيره) أى غير القار من الكم المتصل هو (الزمان) لأنه لا يجتمع أجزاءه في الوجود (ومنفصلة العدد) إذ ليست أجزاءه متصلا بعضها ببعض . وعلى هذا فأقسام الكم خمسة .

ويشملها قبول المساوات وعدمها والقسمة وإمكان وجود العاد ، وهو ذاتي وعرضي ، ويعرض ثاني القسمين فيها لأولهما

(مسألة) في خواص الكم (ويشملها) أى يشمل قسمى الكم من المتصل والمنفصل (قبول المساوات وعدمها) أى اللامساوات ، فانه اذا نسب كم الى آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص ، وتعرض المساوات وعدمها لسائر الأشياء بتوسط الكم (و) قبول (القسمة) لذاته فان سائر الأشياء تقبل القسمة بالعرض والكم يقبلها لذاته (وإمكان وجود العاد) أى اشتماله على أمر يغنيه بالاسقاط عنه مراراً . مثلاً : العشرون مشتمل على واحد ، لو أسقط عنه مراراً عشرين ، أفناه ، والخمسون متراً مشتمل على متر ، لو أسقط منه خمسون مرة أفناه وهكذا . وهذه الخواص الثلاث للكم أولاً وبالذات ولغيره ثانياً وبالعرض .

(مسألة) (وهو) أى الكم بأقسامه (ذاتي) ويسمى الكم بالذات وهو السطح والجسم التعليمي والخط والزمان والعدد (وعرضي) ويسمى الكم بالعرض وهو ماله ارتباط بالكم بالذات بحيث يصح اجراء أوصاف الكم عليه كالجسم الطبيعي الذي هو محل للقياس والعدد .

(مسألة) (ويعرض ثاني القسمين فيها) أى في الذاتي والعرضي (لأولهما) أى لأول القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل . توضيحه : انا حيث قسمنا الكم الى المتصل والمنفصل فتاني القسمين هو الكم المنفصل ، وهذا الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين يعرض للكم المتصل الذي هو أول القسمين سواء كان الكم المتصل المعروض ذاتياً أو عرضياً . والحاصل ان الكم المنفصل يعرض على الكم المتصل الذاتي والعرضي وذلك لأن العدد الذي هو كم منفصل يعرض للزمان الذي هو كم متصل ذاتي ، وللجسم الذي هو كم متصل عرضي ،

وفي حصول المتنافي ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ، ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها ، وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية

وفي العبارة شبه قلب أى الاحسن تقديم « لأولهما ، على « فيها » .
(مسألة) (وفي حصول المتنافي ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية) يعنى انه لا تضاد بين الكميات لأمرين : (الاول) ان المتنافي للضدية حاصل فان الضدية تقتضى عدم قيام بعض الاضداد ببعض والكم بالعكس فان الخط قائم بالسطح والسطح قائم بالجسم وهكذا . (الثانى) ان شرط المضادة وهو الاتحاد فى الموضوع منتف فى الكم فان موضوع الثلاثة مغاير لموضوع الاربعة ، وكذا موضوع الجسم التعليمى الجسم الطبيعى وهو مغاير لموضوع السطح الذى هو جسم تعليمى وهكذا .

(مسألة) (ويوصف) الكم (بالزيادة والكثرة ومقابليهما) أى النقصان والقلّة ، فيقال : هذا الخط أزيد من ذلك الخط وذلك الخط انقص من هذا الخط وهذا العدد أكثر من ذلك العدد وذلك العدد أقل من هذا العدد . والوصف بالكثرة والقلّة يختص بالكم المنفصل بخلاف الزيادة والنقصان فيعم المتصل والمنفصل - كما قيل - (دون الشدة ومقابلها) أى الضعف فلا يقال : هذا الخط أو هذا العدد أشد من ذاك فان الوصف بهما يختص بالكيفيات فيقال : هذا السواد أشد من ذاك وذاك أضعف من هذا .
(مسألة) (وأنواع) الكم (المتصل القار) أى الخط والسطح والجسم (قد تكون تعليمية) وذلك فيها اذا أخذت هذه الثلاثة من غير التفات الى ثبوتها من المواد ، فالخط هو الممتد فى جهة واحدة والسطح هو

وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار ، وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطى عرضيته ، والتبديل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان

المتد في جهتين والجسم هو المتد في ثلاث جهات ، وإنما سميت بالتعليمي حينئذ لأن علم التعاليم إنما يبحث عن الخط والسطح والجسم مجردة عن المواد وتوابعها . (وان كانت تختلف) هذه الانواع الثلاثة التعليمية (بنوع ما من الاعتبار) فان الجسم يمكن أن يتخيل لا بشرط غيره أو بشرط عدم غيره ، وأما السطح والخط فلا يمكن ذلك فيها إذ لا يمكن أن يتخيل بعد تمتد في جهتي الطول والعرض مجرداً عن الإمتداد العمق بالمرة أو يتخيل بعد تمتد في جهة الطول فقط مجرداً عن الإمتداد العرضي والعمق .

(مسألة) في ان جميع هذه الانواع اعراضاً (وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطى عرضيته) فإذا سئل عن الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد والزمان بما هو أجب بما ليس فيه الجوهرية . وهذا دليل على عدم جوهرية هذه الكميات وإلا لزم أن يكون معنى الجوهرية موجوداً في الجواب عنها ، وقد تقدم تعريف كل واحد منها بما ليس معنى الجوهرية فيه فراجع .

ثم ان المصنف (ره) لما أقام البرهان على عرضية الكم مطلقاً استدل لعرضية كل واحد واحد من أقسام الكم فقال : (والتبدل) في الابعاد الثلاثة (مع بقاء الحقيقة) الجسمية يفيد عرضية الجسم التعليمي ، فان الشمة نزول عنها الابعاد الثلاثة وتبدل الى أبعاد غيرها ومع ذلك حقيقتها باقية ولو كانت الابعاد جوهرية لم يعقل زوالها . (وافتقار التناهي الى برهان) يدل

وثبوت الكرة الحقيقية ، والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والمعدد ، وليست الأطراف

على عرضية السطح . توضيحه : ان السطح إنما يحصل للجسم بواسطة التناهي إذ لو كان الجسم غير متناه لم يكن له سطح ، والتناهي ليس من مقومات الجسم ولا فلو كان مقوما للجسم كان ذاتيا له والذاتي لا يحتاج الى البرهان مع انا نرى احتياج اثبات التناهي للجسم الى البرهان ، واذا لم يكن التناهي مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي أولى بأن لا يكون مقوما للجسم . (وثبوت الكرة الحقيقية) دليل لعرضية الخط ، ويأينه : ان الخط غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا : اما الصغرى فلأن الكرة لاخط فيها إذ الخط نهاية السطح المستطيل ولا استطالة في سطح الكرة واما الكبرى فلأنه لو كان جوهرأ لكان مقوما للجسم ولو كان مقوما لم يعقل جسم بلا خط .

(والافتقار الى عرض) يدل على عرضية الزمان لأن الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لما والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض (والتقوم) للمعدد (به) أى بالعرض الذى هو الآحاد (يعطى عرضية) المعدد : اما تقوم المعدد بالآحاد فواضح ، واما ان الآحاد عرض فلأنها تتوقف على المحل والمتوقف عليه ليس بجوهر ، واما ان المتقوم بالعرض عرض فلأن الجوهر غير قابل للزوال فلا يمكن قيامه بالعرض القابل له وبهذا كاه ثبت عرضية (الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والمعدد) .

(مسألة) في انه ليس السطح والخط والنقطة اعداما (وليست الاطراف) أى طرف الجسم الذى هو السطح وطرف السطح الذى هو

اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة

الخطوط وطرف الخط الذي هو النقطة (اعداما) خلاف لمن قال بذلك (وان اتصفت) هذه الاطراف (بها) أى بالاعدام (مع نوع) ما (من الاضافة) . استدل القائلون بكونها اعداما بأمرين : (الاول) ان الاطراف نهايات والنهابة عدمية . والجواب ان الاطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات . (الثاني) ان السطحين اذا التقيا عند تلاقى الجسمين فلما أن يكون أحدهما ملاقيا للآخر بالاس أم لا ، وعلى الاول يلزم التداخل المحال ، وعلى الثاني يلزم انقسام السطح عمقا فافرضه سطحا لا عمق له ليس بسطح وهو خلف ، وحيث ان كون السطح وجوديا يلزم أحد المحالين فهو ليس بوجودي ، وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقى السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاس والاقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاس ، وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقى الخطين يلزم اما التداخل أو الانقسام طولا . والجواب انا نختار التداخل في الجميع ولا اشكال في هذا النحو من التداخل ، إذ امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل إذ السطحين إنما يتداخلان لا من حيث الطول والعرض والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق فلا امتناع في تداخل السطحين . واستدل القائلون بكونها وجوديات بأن الاطراف نهايات الجسم والجسم ذو وضع فالاطراف كذلك واذا كانت الاطراف ذوات أوضاع لا تكون اعداما لامتناع الاشارة الى المعدوم ، واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلأن السطح - مثلا - يوصف بأن الجسم ينتهى به والاتباء أمر عدى يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم ومثله الخط والنقطة .

والجنس مروض التامى وعدمه وهما اعتباريان . الثاني الكيف ويرسم بقيود عديمة يخصصه جعلتها بالاجتماع ، وأقسامه أربعة

(مسألة) (والجنس) لهذه الأقسام الخمسة : وهو الكم المطلق (مروض التامى وعدمه) الذى هو عدم الملكة ، فان التامى واللاتامى من العوارض الذاتية للكم الذى هو جنس للكم المتصل والمنفصل بأقسامهما ، ويوصف غير الكم بالتامى واللاتامى بالعرض . مثلاً : يقال للجسم انه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته وهكذا . (وهما) أى التامى وعدمه (اعتباريان) فليس فى الخارج تناه مجرد أو لا تناه كذلك بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما .

(مسألة) (الثانى) من الاعراض التسعة (الكيف ويرسم بقيود عديمة يخصصه جعلتها بالاجتماع) إذ لا طريق الى تعريف الاجناس العالية بالحدود لعدم جنس لها وما لا جنس له لا فصل له كما تقدم ولذا يعرفونها بالرسم . ثم لم يحدوها للكيف خاصة شاملة مفيدة لأقل مراتب التعريف الذى هو التمييز عما عداه رسموها بأمر عديمة فقالوا : هو عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة ، فخرج بقولنا : عرض ، الجوهر وبقولنا : لا يقتضى لذاته قسمة ، الكم وبقولنا : ولا نسبة ، سائر الاعراض النسبية . وهناك زيادة على هذا التعريف لبعض الفوائد ضربنا عنها اختصاراً .

(مسألة) (وأقسامه أربعة) : الاول - الكيفيات المحسوسة كالياباض والسواد والحرارة والبرودة والاصوات والحشونة والملامسة والروائح والطعوم . الثانى - الكيفيات المختصة بدوات الانفس كالعلم والجنين والشجاعة والسخاء والبخل والعدالة ونحوها . الثالث - الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين . الرابع - الكيفيات المختصة بالكليات كالزوجية والفردية والانعماء

فالمحسوسات ، اما انفعاليات أو انفعالات ، وهي مغايرة للاشكال
لاختلافها في الحل

والاستقامة والموازات وغيرها وهكذا .

(مسألة) في القسم الاول من الكيف وهو الكيف المحسوس وبدأ به
لأنه أظهر الأقسام الأربعة (فالمحسوسات) تنقسم الى قسمين : (اما
انفعاليات) وهي الكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وحرارة
النار وسميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ، (أو انفعالات) وهي
الكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجمل وسميت انفعالات
لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن يفعل .

(مسألة) (وهي مغايرة للاشكال لاختلافها في الحل) ذهب جمع
الى أن الكيفيات المحسوسة نفس الاشكال . قالوا : ان الاجسام تنتهى الى
أجزاء صغار صلبة مختلفة الاشكال ، فالجسم الذى ينتهى الى أجزاء صغار
يحيط بها أربع مثلثات تفرق المضمض فيحس منها الحرارة ، والجسم الذى
ينتهى الى أجزاء صغار يحيط بها ست مربعات غليظة الاطراف غير نافذة في
المضمض فيحس منها البرودة ، وما يقطع المضمض الى أجزاء صغار جداً وينفذ
فيه هو الخريف ، وما يقطعه ولا ينفذ فيه هو الحلو وما ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض ، وما ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
وهكذا . والجواب ان الاشكال والالوان والطعوم والملبوسات مختلفة في
المحمول ، فالاشكال غير متضادة لأنها من الكم ، وقد تقدم عدم التضاد في
الكم والالوان متضادة وكذا الطعوم والملبوسات ، فالحلو والعامض متضاد
وكذا الابيض والاسود والبارد والبارد وهكذا ، فاختلاف المحمولات دليل
على اختلاف الموضوعات .

والمزاج لعمومها ، فنما أوائل الملبوسات وهي الحسرة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها فالحرارة جامعة للفتشكلات مفرقة للمختلفات

(مسألة) (و) هذه الكيفيات المحسوسة مفايرة لـ (المزاج لعمومها) خلافا لجمع حيث ذهبوا الى ان الكيفيات عبارة عن الامزجة لحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد هي الكيفية الملبوسة وحصول المزاج من الحلو والحامض هي الكيفية المنوثة وهكذا . والجواب ان الكيفية أعم من المزاج ، فان البساط لما كيفيات ولا مزاج لما كالتار ونحوها والعالم يغاير الخاص بديعة . نعم كثيرا ما يكون الكيف تابعا للمزاج .

(مسألة) في البحث عن الملبوسات (فنما) أى من الكيفيات المحسوسة الملبوسات ، وقدمها المصنف لعموم هذه القوة في غالب البدن وغالب الحيوانات ولها لا تحتاج الى توسط شيء بخلاف البصر فانه يحتاج الى توسط الضياء والاذن والسمع يحتاج الى توسط الهواء وهكذا . والملبوسات على قسمين : الأول - (أوائل الملبوسات) التي تدرك أولا وبلاذات (وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) . الثاني - غير الأوائل وهي التي تدرك ثانيا ، واليه أشار بقوله : (والبواقي) من الملبوسات (منتسبة إليها) والمراد بها اللطافة والكثافة والخشونة والملاسة واللزوجة والحاشية والجفاف والبلية والنقل والخفة . وفيه نظر لا يخفى .

(مسألة) في الحرارة (فالحرارة جامعة للفتشكلات مفرقة للمختلفات) فان الاجسام لما كانت مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فاذا عملت الحرارة في المركب تصاعدت أجزاؤه اللطيفة وبقيت الكثيفة

والبرودة بالعكس ، وهما متضادتان ، وتطلق الحرارة على معانٍ آخر
بخلافه للكيفية في الحقيقة

فإذا صعد الالطف جامع مشاكله وفارق مخالفه ، وقد يمثل ذلك بما اذا سخن
الماء فانه تصعد الأجزاء الهوائية الكاثنة فيه فتجتمع مع مثلها وتفترق
عن مخالفها .

(مسألة) في البرودة (والبرودة بالعكس) فانها جامعة للبتخلفات
مفرقة للبتشاكلات فانها اذا عملت في المركبات المتخالفة الأجزاء أوجبت
تكاثرها والتصاق بعضها ببعض ولذا ينجمد الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة
فتجمع الهواء والماء المتخالفين وتفرق الهواء من الهواء المتماثلين ، وربما قيل
ان يياض الثلج هو بسبب أجزاء الهواء المتداخلة فيه .

(مسألة) (وهما) أى الحرارة والبرودة (متضادتان) أى أمران
وجوديان بينهما غاية التباعد ، خلافا لما ذهب الى ان البرودة عدم الحرارة
عما من شأنه أن يكون حاراً ففى عدم ملكة لاجودية . والجواب ان البرودة
محسوسة ولا شيء من عدم محسوس .

(مسألة) (وتطلق الحرارة على معانٍ آخر بخلافه للكيفية في
الحقيقة) . قالوا : الحرارة تطلق على أربعة معانٍ : (الأول) الحرارة
المحسوسة في النار . (الثانى) الاستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من
الشمس . (الثالث) الحرارة الحاصلة من الحركة . (الرابع) الحرارة الغريزية
الموجودة في بدن الانسان ، وإنما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الاحراق
والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوهما وبعضها
يفيد الهضم ونحوه وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف اللوازم يدل على
اختلاف الملبوسات . والظاهر اتحاد انبيغ في الحقيقة والاختلاف بالمراتب

والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل ، واليبوسة بالمعكس ، وهما
منابران لللين والصلابة ، والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والمقارن ونحوهما .

(مسألة) (والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل) وأشكل بأن
ذلك يقتضي رطوبة النار لأنها أسرع تشكلا . وأجيب بأن سهولة التشكل في
النار التي تلتينا إنما هي لمخالطة الهواء ، وأما النار الصرفة فلم يعلم أنها كذلك . وفيه
تأمل . وربما قيل بأن الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والاقصاف كما هو
المشاهد في الماء . وهذا أقرب الى العرف والصواب .

(مسألة) (واليبوسة بالمعكس) فإنها كيفية تقتضي عسر التشكل
كالأرض أو تقتضي عسر الالتصاق والاقصاف .

(مسألة) (وهما منابران لللين والصلابة) فإن اللين والصلابة من
كيفيات الاستعداد فما يقبل الغمر ويكون للشيء قوام غير سيال يتنقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة هو اللين وعكسه الصلابة ، فاللين الرطب
كالطين المبلل واللين اليابس كالذهب المذاب والصلب الرطب كالحجر الرطب
والصلب اليابس كالحجر الجاف . هذا بناءً على تفسير الرطب باليابس
بالمعنى العرفي .

(مسألة) في الثقل والخفة (والثقل كيفية) علوسة (تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان) ثقل (مطلقا) مقابل
الثقل الإضافي ، فإن الحجر اذا لم يكن له عائق ذهب الى حيث ينطبق مركز
ثقله على مركز العالم . والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ماعلى جوانبها في

والخفة بالمكس ويقالان بالاضافة باعتبارين ، والميل طبيعي وفسري ونفساني ، وهو العلة

الوزن ، مقابل مركز الحجم الذي هو نقطة تعادل ماعلى جوانبها في الحجم .
مثلا : اذا صنع كرة نصفها من حديد ونصفها من خشب فركز حجمه بين الحديد والخشب ومركز ثقله في أواسط الحديد (والخفة) المطلقة (بالعكس) فهي كيفية ملبوسة تقتضى حركة الجسم الى فوق بحيث ينطبق سطحه على مقر فلك القمر ان لم يعقه عائق (ويقالان بالاضافة باعتبارين)
بمعنى ان لكل من الثقل والخفة معنيين اضافيين ، فالثقل الاضافي يقال بمعنيين : (الاول) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ، ومثلا له بالماء فانه يطفو على الأرض ويرسب في الهواء . (الثاني) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك بحيث اذا قيس الى الأرض كانت الأرض سابقة الى المركز ، ويمثل له بالخشب الذي اذا قيس الى الحجر كان الحجر أسبق منه نزولا . والخفة الإضافية يقال بمعنيين : (الاول) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى المحيط لكنه لا يبلغ مقر القمر ، ومثلا له بالهواء فانه يطفو على الأرض ويرسب في النار . (الثاني) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط ، كالثار والهواء فان الاولى تسبق الثاني - فتأمل .

(مسألة) لما كان الثقل والخفة من أقسام الميل عقبها بمباحث الميل مطلقا فقال : (والميل طبيعي) كيل الحجر للنزول والهواء للصعود ، (وقسرى) كيل الحجر المرمى به الى فوق الى الصعود ، (ونفساني) كيل الحيوان الى الحركة حال ارادته الاختيارية ، (وهو) أى الميل (العلة)

القريبة للحركة ، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ، ومختلفه متضاد ،
ولولا ثبوته لساوى ذو المائق وعادته

القريبة للحركة (أى سبب قريب يترتب عليه وجود الحركة فالحركة معلولة
للبل والميل علة قرية لها مقابل العلة البعيدة كالآمر الذى يأمر باسقاط الحجر
من السطح ، (وباعتباره) أى باعتبار الميل (يصدر عن الثابت) أمر
(متغير) يعنى ان الحركة لها مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ، وهذه
المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون هذه المراتب معلولة للطبيعة إذ الطبيعة
الواحدة لا تصدر عنها أمور مختلفة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ،
فلا بد وأن يكون هناك ميل مختلف كامن فى الطبيعة باعتبار كل واحد من
تلك الميول المختلفة تصدر عن الجسم حركة خاصة ، فبسبب الميل الشديد تصدر
الحركة الشديدة وباعتبار الميل الضعيف تصدر الحركة الضعيفة .

(مسألة) (ومختلفه) أى مختلف الميل الذاتى كالليل الى فرق والميل
الى تحت (متضاد) لا يمكن اجتماعهما بخلاف الميول القرضيين فانها يمكن
اجتماعهما كالحلقة التى يجرها اثنان الى جهتين ، وكذلك الميل الذاتى والعرضى
كالحجر المرمى الى فرق فان ميله الذاتى الهبوط وميله القسرى الصعود ويطلب
القاهر منها ، فأول الرى حيث كان العرضى غالباً يصعد ثم الطبيعة والهواء
ياخذان فى تضعيف الميل القسرى الى أن يعدم أو يكون مغلوباً فيقف
آنأثم يرجع .

(مسألة) (ولولا ثبوته) أى ثبوت الميل الذاتى (لساوى ذو المائق
وعادته) وبيانه ما تقدم فى مبحث الحلاء وحاصله : انه لو كان هناك ثلاثة
أجسام فالأول لا ميل له لا طبعى ولا نفسانى وتحرك بالقاسر مقدار فرسخ
فى ساعة ، والثانى له ميل مادى وعائق ما تحرك بالقاسر فى مقدار فرسخ فى

وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتمثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً ، ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل

ساعتين . والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل . والعائق الى الجسم الثاني الذي فيه ميل وعائق فانه لا بد وأن يتحرك بالقاسر في مقدار الفرسخ في ساعة فيلزم تساوى الجسم الثالث الذي فيه ميل وعائق للجسم الأول الخالي عنها في ان كلا منها يتحرك في مقدار الفرسخ في ساعة وهو بديهى الإستحالة ، وهذا المحال نشأ من عدم الميل وإلا فلو كان في الجسم ميل لم ينشأ هذا المحال - وفيه تأمل .

(مسألة) (و) الميل المصطلح عليه بالإعتاد (عند آخرين) وهم المتكلمون (هو جنس بحسب عدد الجهات) فتحت ستة أنواع الميل الى فوق والى تحت والى اليمين والى اليسار والى الخلف والى الأمام (ويتمثل) كيلين الى السفلى مثلاً (ويمتثل) كيل الى فوق وآخر الى أسفل (باعتبارها) أى باعتبار اختلاف الجهات . (ومنه) أى من الميل (الثقل) عند بعض المتكلمين (وآخرون منهم جعلوه مغايراً) فقالوا : الثقل مغاير للميل إذ الثقل معلول لكثرة الأجزاء وقلته فكلاً كثر أجزاء الجسم كان أثقل وكلما قل كان أخف . وهو خطأ إذ كثرة الأجزاء تلة لكثرة الميل لأن الميل كائن في كل جزء فأتقنية كثير الأجزاء لا كثرة ميله .

(مسألة) (ومنه) أى الميل (لازم) كما ميل الى السفلى في الثقل والميل الى العلو في الخفيف فانهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل الى السفلى من الأرض والى العلو من الهواء (ومفارق) كيل الحجر الى فوق بالقاسر والهواء في الزق الى السفلى بالقاسر .

(مسألة) (ويفتقر) الميل (الى محل) فلا يمكن أن يوجد الميل

لا غير ، وهو مقدور لنا ويتولد عنه أشياء بمضاهاة من غير شرط ،
وبعضها بشرط ، وبعضها لالذاته . ومنها أوائل المبصرات

بنفسه بدون كونه في أرض أو هواء أو نحوهما لأن الميل عرض وهو يحتاج
الى محل (لا غير) أى لا يمكن أن يوجد ميل واحد في عشرين إذ العرض
الواحد لا يقوم إلا بالمحل الواحد .

(مسألة) (وهو مقدور لنا) أى ان الميل مقدور لنا ، اما القسرى
فظاهر لانا نرى الحجر الى فوق واما النفساني فأوضح لانا تحريك الى الجهات
المختلفة . نعم الطبيعى ليس مقدوراً لنا كما لا يخفى .

(مسألة) (ويتولد عنه) أى عن الميل (أشياء) ثلاثة (بعضها
لذاته من غير شرط) كالألوان الأربعة - أعنى الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق - فان البحر يكون ساكناً اذا كان في الأرض وسكونه معلول الميل
إذ لو لا ميله لم يسكن ، ومتحركاً اذا ألقى من سطح وحركته معلولة للميل إذ
لو لا ميله لم يتحرك ووقف في الهواء ، ومجتمعاً للأرض في الأول ، ومفترقاً
عن الهواء العالى في الثانى ، (وبعضها) لذاته ولكن (بشرط) كالاصوات
فانها تتولد عن الميل الذاتى أو القسرى أو النفساني ولكن بشرط المصاكة ،
فاذا وقع حجر على حجر بالميل الطبيعى أو ضرب بالآخر بالميل القسرى
وضرب انسان يده على الأخرى بالميل النفساني حدثت الاصوات (وبعضها
لا لذاته) لكن بواسطة كالآل فانه يتولد عن الإعتماد والميل لكن لا عن
ذاته بل عن التفريق للعضو المتولد عن الميل فالميل يفرق والتفريق يؤلم .

(مسألة) في البحث عن المبصرات (ومنها) أى من الكيفيات
المحسوسة (أوائل المبصرات) أى المبصرات أولاً وبالذات مقابل المبصر ثانياً

وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان ، والأول حقيقة ، وطرفاه
السواد والبياض المتضادان

وبالعرض (وهي اللون والضوء) فيها يدركان بالبصرة أولا وبالذات ،
وأما الحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والملاسة والخفوة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح
والتشابه والاختلاف وغيرها تدرك بواسطتهما (ولكل منهما) أى من
اللون والضوء (طرفان) فطرفا اللون السواد والبياض وطرفا الضوء أقوى
الأضراء وأضعفها .

(مسألة) (والأول) أى اللون (حقيقة) خلافا لمن قال : ان
الألوان لا حقيقة لها . قالوا : البياض إنما يتخيل من غاطلة الهواء الأجسام
الشفافة المركبة من الأجزاء الصغار كما في زبد الماء ، فإذا تلك الأجزاء أشعة
وتراكت الأشعة المنكسة من الأجزاء أشبه البياض كما ان الشمس اذا
أشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستدير يرى
ذلك الشعاع كأنه لون ياض ، وكذا السواد إنما يحصل من عدم غور الضوء
والهواء في عمق الجسم وما بينهما سائر الألوان . والجواب ان تخيله اللون في
بعض الأمكنة لا يستلزم عدم حقيقة له أصلا إذ الموجبة الجزئية لا تثبت
الموجبة الكلية ووجوده من البدييات . وتفصيل ذلك في المفصلات .

(مسألة) (وطرفاه) أى طرفا اللون (السواد والبياض المتضادان)
خلافا لبعض حيث زعم عدم التضاد بينهما حيث انها يجتمعان كما في النبرة .
والجواب انه لون يحصل من تقاطعها كما ان المي يحصل من تفاعل الحلو
والحامض ، مضافا الى انه لو بقيا بعد المزج يلزم أن يرى الجسم أسوداً أيضا
في حال واحد وهو مخالف الحس وان عدم أحدهما أو كليهما كان خطأ . ثم

ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود، وهما متغايران حساً

انهم ذكروا ان ما هذا البياض والسواد ليس نوعاً قائماً بالفرد بل يحصل من هذين وفيه نظر .

(مسألة) (ويتوقف) اللون (على الثاني) أى الضوء . (في الإدراك لا الوجود) معنى ان الألوان موجودة مطلقاً وإنما يتوقف ادراكها على الضوء ، خلافاً لمن زعم انها لاحقيقة أصلاً وإنما توجد الألوان بسبب الضوء في المحل المظلم لالون أصلاً لان هناك لونا غير مدرك . نعم الأجسام مستعدة لأن يحصل فيها اللون عند حصول الضوء ، واستدلوا لذلك بأننا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة إذ لا عائق غيرها ، والتالى باطل لأن الظلمة غير مانعة عن الإبصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في جماعة في خارج الغار اذا أوقدوا ناراً . وردوا بأن عدم الرؤية لا تنفاه شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئى فان كان محيطاً بالمرئى روى بسائر شرائطه من عدم القرب والبعد المفرطين وغيره وان كان بينهما ظلمة وإلا لم ير وان كان بينهما نور .

(مسألة) (وهما) أى اللون والضوء (متغايران حساً) فان الجسم الأبيض اذا أشرقت عليه الشمس شهد الحس بأن هناك لونا وضوءاً ، خلافاً لمن زعم ان الضوء ليس موجوداً أصلاً بل الضوء عبارة عن ظهور اللون ، ففي المثال ليس على سطح الجسم إلا لون البياض واشراق الشمس يفيد ظهور الألوان قطعاً لا ان هناك نوراً . قالوا : الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ، وتتفاوت مراتب الظل بحسب التفاوت بين القرب والبعد من الطرفين . وهذا يخالف الحس كما لا يخفى .

قابلاً للشدة والضعف المتباينان نوعاً ، ولو كان الثاني جسماً لحصل
ضد المحسوس

(مسألة) اللون والضوء (قابلاً للشدة والضعف) فإن بياض البيض
أشد من بياض العاج ونور الشمس أشد من نور القمر (المتباينان نوعاً)
أى بالنوع فإن شديداً السواد المخالف لضعفه ان كان للاختلاف بينهما
بالحقيقة والنوع فهو المطلوب وإن كان لأمر خارج لم يكن التفاوت في السوادية
وهو خلف . وهذا في قال من قال بأن اختلاف الشديد والضعيف ليس
بالنوع بل يحصل الضعيف من اختلاط أجزاء الشديد بالضعف . مثلاً : البياض
الضعيف عبارة عن مثقال من جوهر البياض اختلط بنصف مثقال من جوهر
السواد والبياض الشديد عبارة عن مثقال من جوهر البياض محضاً ، وكذلك
الضوء الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر الضوء اختلط بنصف
مثقال من جوهر الظلمة والضوء الشديد عبارة عن مثقال من جوهر الضوء
محضاً . وهذا باطل إذ يلزم منه أن يكون البياض الضعيف سواداً شديداً
والضوء الضعيف ظلمة شديدة بمقدار زيادة السواد والظلمة على البياض والضوء
(مسألة) (ولو كان الثاني) أى الضوء (جسماً لحصل ضد المحسوس)

ذهب جماعة الى ان الضوء أجسام صغار تنفصل من المضي وتصل بالمستضيء
واستدلوا لذلك بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما فحركة
فظاهر واما كونه بالذات فلأن الضوء ينحدر من المضي بلا واسطة واما ان
كل متحرك بالذات جسم فلأن العرض لا يتحرك بالذات بل بالعرض .
والجواب ان الضوء لا يتحرك بل المضي سبب معد لحصول الضوء في المقابل
فلا يتحرك من جسم الى جسم ، وذلك كالإنسان المقابل للمرآة اذا انتقل
من موضعه الى موضع آخر فإن الصورة لا تنتقل بل ينتقل الشخص في كل

بل هو عرض قائم بالمحمل بمد لحصول مثله في المقابل ، وهو ذاتي وعرضي وأول وثان ، والظلمة عدم المسكة .

مكان تأخذ المرأة صورته في التقطة المقابلة له ، مضافا الى ان الضوء لو كان جسما لحصل ضد المحسوس إذ الضوء اذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد ظهوره فلو كان جسما لكان زيادة اشراقه سببا لزيادة خفائه إذ تراكم الأجسام على الشيء يوجب خفاءه لا ظهوره . والمراد بـضد المحسوس ضد الظهور (بل هو عرض قائم بالمحمل) المشرق (معد لحصول مثله) أى الضوء (في المقابل) أو ما في حكمه .

(مسألة) (وهو ذاتي) وهو القائم بالضوء نفسه كالشمس (وعرضي) وهو القائم بالضوء بغيره كالقمر ، ويسمى الأول ضياءً أو ثاني نوراً لقوله تعالى : هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً ، (وأول) وهو الحاصل من المضي لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها (وثان) وهو الحاصل من مقابلة المضي لغيره كالارض المقابلة للهواء والهواء مضي الشمس قبل طلوعها .

(مسألة) (والظلمة عدم الملكة) لأنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون ذا ضوء ، وذبح بعض الى ان الظلمة وجودية ثمسك بقوله تعالى : جعل الظلمات والنور ، وأجيب بأن جعل عدم الملكة بجعل الملكة كجمل العمى . استدل القائلون بكونها عدم ملكة بأنها لو كانت وجودية لوجد الفرق بين فتح العين في الظلمة وغضها فعدم الفرق دليل على كونها عدم ملكة . قال العلامة : في هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقا - انتهى . ويمكن أن يجاب بأن الظلمة موجودة داخل العين حال الغمض ولهذا لا نجد الفرق فتأمل .

ومنها السموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المملول للقرع والقلم بشرط المقاومة في الخارج ، ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك

(مسألة) في البحث عن السموعات (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (السموعات) وهي الأصوات الحاصلة من التموج المملول للقرع والقلم (فانه اذا قرع شيء شيئاً كقرع الحديد للحديد أو قلع شيء من شيء كقلع السكر باس حدث في الهواء تموج شبيه بتموج الماء حين يلقى فيه حجر ونحوه فيحدث في الهواء دوائر من صدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وتختلف هذه التموجات حسب اختلاف أسباب القرع والقلم فاذا انتقل هذا التموج الى الصماخ أدرك الصوت . وهذا إنما استفيد من الحدس الذى هو من مقدمات البرهان لأننا نجد الصوت مستمراً باستمرار القرع والقلم بواسطة الفم وغيره ويتقطع بانقطاعها ، ولكن إنما يحدث الصوت (بشرط المقاومة) بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع منه ، فانك لو وضعت كفاً على كف لم يحدث الصوت ولو قلعت قلعاً مندوفاً من قلع لم يحدث أيضاً وهذا بديهي .

ثم ان هذه الكيفية المعبر عنها بالصوت إنما تحدث (في الخارج) عن الخارج فاذا وصلت الى الصماخ أدركت لانها تحصل عند الصماخ فقط فلا صوت في الخارج منه خلافاً لمن زعم ذلك . دليلنا : انه لم يوجد إلا في الصماخ لما أدركنا جهة الصوت من القرب والبعد والجهات الست ، وكان حال الصوت حال ما اذا جاء شيء ملبوس من إحدى الجهات البعيدة أو القريبة ثم لمسناه ، فكما ان اللس لا يدرك الجهات لأنه إنما يحصل حين الملاقات كذلك لازم أن لا يدرك جهة الصوت . فتأمل .

(مسألة) في عدم بقاء الصوت (ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك

الهيئة الصورية ، ويحصل منه آخر ، ويعرض له كيفية متميزة
يسمى باعتبارها حرفاً اما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات
أو بالمواضع

الهيئة الصورية (خلافاً للكرامية حيث قالوا ببقاء الاصوات ، والدليل على
عدم بقائها وانها كالحركة والزمان متصرمة الأجزاء لا يبقى الجزء الأول
في زمان الجزء الثاني ، وهكذا أن الصوت لو كان باقياً لم يكن ادراك ترتيب
النطق أى تقدم الزاى على الياى وهى على الدال - فى كلمة : زيد - أولى من
ادراك باقى التراكيب الخمسة ، لأن المفروض ان جميع التراكيب موجود
فى الهواء . وفيه نظر إذ تموج الهواء بكيفية الزاى مقدم على تموجه بكيفية
الياى . وهكذا فهو كالموالتى فى الماء حبر وبعد أخذه فى التموج التى حبر
آخر وهكذا فان تموج السابق سابق .

(مسألة) فى الصدا (ويحصل منه) أى من هذا الصوت صوت
(آخر) لأنه اذا صادم الهواء المتموج الحامل للصوت جسماً كجبل أو جدار
رجع الهواء المتموج الى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصدا .
(مسألة) فى حروف التهجي (ويعرض له) أى للصوت (كيفية
متميزة) خاصة (يسمى باعتبارها) أى باعتبار تلك الكيفية (حرفاً)
وهى حروف التهجي . والحرف (اما مصوت) وهو حرف المد واللين
أى الواو والياء والالف وهى ساكنة أبداً (أو صامت) وهى ما عدا
الثلاثة من سائر حروف التهجي . وتنقسم الحروف بتقسيم آخر الى (متماثل)
كجيم وجيم ودال ودال (أو مختلف) وهو على قسمين أما مختلف
(بالذات) كجيم وحاء (أو بالمواضع) كجيم ساكنة وجيم متحركة

وينتظم منها الكلام بأقسامه ولا يسقل غيره ومنها المطومات التسعة
الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها

أو أحدهما متحرك بحركة والآخر بحركة أخرى .

(مسألة) في الكلام (وينتظم منها) أى من الحروف (الكلام
بأقسامه) من التام الخبرى والانشائى والناقص التقييدى وغيره والمفرد
(ولا يسقل غيره) . الأشاعرة ذهبوا الى أن الكلام على قسمين : لفظى وهو
المؤلف من هذه الحروف المسموعة ، ونفسى وهو المعنى القائم بالنفس الذى
هو مدلول الكلام اللفظى كما قال الشاعر :

ان الكلام لى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
قالوا : وهذا الكلام مغاير للعلم - فى الإخبار - لأن المتكلم قد يخبر بما
لا يعلمه بأن علم خلافه أو ظن أو شك أو وهم ، ومغاير للإرادة والكره
وأمثالها - فى الانشاء - لأنه قد يأمر بما لا يريد كالختبر وينهى بما لا يكره
كذلك ويسأل عما لا يجمل ويتمنى ما لا يحب وهكذا ، ومغاير لتخيل الحروف
لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ومغاير لسائر
الصفات كالحياة والقدرة ونحوهما . والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف (ره)
لأنه ليس فى صقع النفس بالوجدان غير هذه الأمور . والكلام طويل فن أراد
التفصيل فليطلبه من مظانه .

(مسألة) فى البحث عن المطومات (ومنها) أى ومن الكيفيات
المحسوسة (المطومات التسعة) أنفسه والحلاوة والحموضة والملوحة
والحرارة والمرارة والعفصة والقبض والدمومة وهذه التسعة هى (الحادثة
من تفاعل الثلاثة) الفعلية أعنى الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما (فى مثلها)
أى الكيفيات الثلاثة الانفعالية وهى الكثافة واللطافة والمعتدلة بينهما . قال

ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة ،
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض ، والنفسانية

العلامة (ره) : فإن الحار أن فعل في الكثيف حدث المرارة وفي اللطيف
المرارة وفي المعتدل الملوحة ، والباردان فعل في الكثيف حدث العفوسة
وفي اللطيف المخوضة وفي المعتدل القبض ، والمعتدل أن فعل في اللطيف
حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة - انتهى . وأنت
خير بعدم دليل على ذلك مضافا إلى عدم انحصار الطعوم فيها .

(مسألة) في البحث عن المشمومات (ومنها) أي من الكيفيات
المحسوسة (المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة)
فيقال رائحة طيبة ورائحة خبيثة ، أو من حيث اضافتها إلى المحل فيقال رائحة
المسك ورائحة البول ، أو من حيث اضافتها إلى ما يقارنه من الطعم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة .

(مسألة) في البحث عن الكيفيات الاستعدادية (و) القسم الثاني من
أقسام الكيف الأربعة (الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض) فإن
الاستعداد إما شديد نحو الانفعال بمعنى أن الجسم متى قبل أثر ما بسهولة
أو سرعة كالمرضية واللين فإن الأمراض مستعد لقبول المرض بسرعة واللين
مستعد للانفعال والتشكل بسهولة - وهذا يسمى اللاقوة - وأما شديد الانفعال
بمعنى أن الجسم متى لم يقدّر قبل الأثر الوارد عليه بسرعة وسهولة كالمصاحبة
والصلابة . ثم إن بين هذين الطرفين كيفيات استعدادية متوسطة كثيرة فإن
هناك صلب وأصلب ولين وألين وهكذا .

(مسألة) في الكيفيات النفسانية (و) القسم الثالث من أقسام الكيف
الأربعة الكيفيات (النفسانية) وهي المختصة بذوات الانفس وهي على

حال أو ملكة ، ومنها العلم وهو اما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد ، ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع

قسمين : (حال) وهي الكيفية النفسانية غير الراسخة أى الزائلة بسرعة كمن حفظ شيئا ولم يداوم عليه حتى يبقى في ذهنه ، (أو ملكة) وهي الكيفية الراسخة الثابتة البطيئة الزوال كمن دأب على حفظ شيء حتى صار ملكة .

(مسألة) في العلم (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (العلم وهو اما تصور) وهو على ما عرفوه حصول صورة الشيء في العقل (أو تصديق) وهو الحكم بنسبة أحد المتصورين الى الآخر بالإيجاب كزيد قائم أو بالسلب كزيد ليس بقائم ، ويشترط في التصديق الجزم فلا يسمى الحكم المظنون تصديقا والمطابقة للواقع فغير المطابق جهل مركب لا تصديق والثبات لأن غير الثابت وهو الزائل بتشكيك المشكك تقليد لا تصديق واليه أشار بقوله : (جازم مطابق ثابت) فان هذا هو العلم دون ما سواه وان اطلق على بعضها العلم لغة أو عرفا (و) العلم (لا يحد) لأن العلم ان عرف بالعلم لازم الدور وان عرف بغيره كان تعريفا بالمبائن مضافا الى وضوحه ، نعم كنهه محمول فهو كالموجود الذي قال فيه السبزواري : « مفهومه من أعرف الأشياء » وكنهه في غاية الخفاء ، نعم قد يذكر لتوضيحه تعاريف لفظية كما في الوجود .

(مسألة) (ويقسمان) أى التصور والتصديق والاقسام هنا بمعنى القسمة على ما عن أساس البلاغة (الضرورة) أى الحصول بلا نظر (والاكتساب) أى الحصول (بالنظر) فان كل واحد من التصور والتصديق اما بديهى لا يحتاج الى فكر ونظر كتصور الشمس والتصديق بأنها مشرقة واما كسبي كتصور العقل والتصديق بأنه ليس بمجرد .

(مسألة) في كيفية العلم (ولا بد فيه من الانطباع) أى انطباع شئ

في المحل المجرد القابل ، وحلول المثال منابر

المعلوم في النفس فانا نجد من أنفسنا أموراً ثلاثة : (الأول) الإدراك وهو حين الالتفات الى المعلوم الخارجي كالإبصار الفعلي والاستماع الفعلي وهكذا . (الثاني) الخيال وهو بعد الالتفات فانا اذا رأينا شيئاً ثم بعد مدة التفتنا الى أذهاننا رأينا شبحه حاضراً عندنا . (الثالث) القدر الجامع المستفاد من الجزئيات فانا تتمكن من تصور الحيوان الكلي مع عدم وجوده في الخارج وفي جميع الصور ينطبع شبح ومثال من المعلوم ولو الخيال منه كتصور الأشياء المنصومة في العالم وأشكال على الانطباع (أولاً) بأنه لو كان حصول صورة شيء في شيء موجبا لانصاف المحل بالعلم بالحال لزم أن يكون الجدار الحال نفسه السواد عالماً به والتالي باطل فالمقدم مثله ، و (ثانياً) بأنه قد يعلم الانسان بالجبل ونحوه ومن المعلوم عدم امكان انطباع الكبير في الصغير لوجوب التطابق بين المنطبع والمنطبع فيه أو أكثرية الثاني من حيث المقدار . والجواب ان الصورة تطبع (في المحل المجرد) والمجرد لا مادة له فلا يتصف بالمقدار (القابل) للدراك والجدار غير قابل له ، ونحن لا ندعي ان انطباع كل شيء في كل شيء موجب لإدراك المحل للحال . ولكن لا يخفى الاشكال في كون العاقل مجرداً فإنه لم يقدّم دليل على تجرده واشكال التطابق بين الصغير والكبير غير وارد إذ يمكن أن يكون للحل العاقل من المخ أو الصب أوراق في كمال الدقة بحيث لو نشرت وسعت ما بين السماء والأرض كما نرى في الشريط وأمثاله من المخترعات الحديثة فتطبع الصورة في هذا المقدار الكبير .

(مسألة) (وحلول المثال) أي صورة الشيء (منابر) لحلول ذات الشيء ، فلا يلزم أن يحترق الذهن من حلول صورة النار أو يحلو من حلول صورة السكر وهكذا كما وأنه يمكن اجتماع صورتي الصديق والقبضين وان لم

ولا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال

يمكن اجتماع أعيانها .

(مسألة) (ولا يمكن الاتحاد) ذهب بعض الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم ، وآخرون الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال وكلاهما باطل إذ قد تقدم استحالة اتحاد شيئين مطلقا لأنها ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد وان عدا أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضا إذ المعدومان لا شيء والمعلوم لا يتحد بالموجود لاستحالة كون الوجود عدما ، نعم ينزع من بعض الموجودات الاعدام فان زيدا عدم عمرو مثلا مضافا الى ان العقل الفعال كذب من أصله ، على انه لو اتحدت به لزم أن تدرك كل شيء لأن العقل الفعال - على زعمهم - كذلك .

(مسألة) (ويختلف) العلم (باختلاف المعقول) فان العلم يزيد مغاير للعلم بعمرو ولذا يوجد أحدهما بدون الآخر خلافا لبعض حيث قالوا بمجواز تعلق علم واحد بمعلومات ، وهو باطل إذ العلم كما تقدم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم . ومن المعلوم ان الصورتين لا تكونان صورة واحدة لما تقدم من استحالة الاتحاد ، هذا كله في علمنا واما علم الله تعالى فلا نعلم كيفية البحث فيه فخرج عن محط عقولنا كما قال تعالى . . وان الى ربك المنتهى ، (كالحال والاستقبال) اشارة الى قول جماعة من المعتزلة حيث قالوا بإمكان وحدة العلم مع تعدد المعلوم ، والذي دعاهم الى ذلك ما رأوا انه لو كان العلم بالحال مغايرا للعلم بالاستقبال لزم التغيير في ذات الواجب والتالى محال فالمقدم مثله . بيان ذلك : انه لو علم الله تعالى بأن زيدا سيوجد ثم وجد فان كان عليه بالاستقبال عين عليه بالحال ثبت المدعى وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما أن يحصل له العلمان أولا ، والثاني باطل للزوم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ،

ولا يعقل إلا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين التماثلتين مع الاتحاد

والأول مستلزم لتغيير الذات إذ العلم عن الذات فلو قال العلم بالمستقبل وجاء مكانه العلم بالحال لزم تغيير العلم المستلزم لتغيير الذات وهو محال أيضا . والجواب ان العلم في الباري ليس بالانطباع وتعلق عليه بالمعلوم غير معلوم الكيفية كما يرشد الى ذلك كونه عين ذاته فيمكن أن يكون مثل الأشياء التي تبعد عن الكرة التي يزعمها الناظر في الفرة ان لها ماض ومستقبل وحال والناظر في عارجها لا يكون له الأحوال الثلاثة ، واما ما زعمه بعض من ان الجزئيات هي بأنفسها عليه تعالى فسخافته كسخافته من زعم انه لا يعلم الجزئيات بل علمه بالكليات غير الزائلة .

(مسألة) (ولا يعقل) العلم (إلا مضافا) الى المعلوم فان الكيفيات النفسية على قسمين : بعضها ذات اضافة كالعلم حتى انه لا يعقل إلا مضافا ، وبعضها غير ذات اضافة كالجن ونحوه بل زعم بعض ان العلم نفس الاضافة (فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين التماثلتين مع الاتحاد) . والحاصل انه يلزم من كون العلم مضافا اشكالان : (الأول) ان الشخص اذا عقل نفسه يتحد العالم والمعلوم فيجتمع صورتان متماثلتان مع ان اجتماع المتثلين محال . (الثاني) ان العلم كما قلتم ذو اضافة والاضافة لا تعقل إلا بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فكيف يمكن علم الشيء بذاته ، والجواب : اما عن الاشكال الأول بأنه لا مانع من اجتماع الأصل والصورة وليس هذا من اجتماع الضدين كما نرى من اجتماع المرأة وصورتها فيما لو أخذت بمرآة أخرى ثم انعكست الى المرأة الأولى ، واما عن الاشكال الثاني بأنه يكفي في تحقق الاثنية اختلاف الاعتبار ، ومن المعلوم ان العاقل من حيث انه عاقل

وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما ، وضروري
أقسامه ومكتسب

مقابر للعالم من حيث انه معقول .

(مسألة) في ان العلم عرض (وهو عرض لوجود حده فيه) أى ان
العلم عرض لاجوهر لصدق تعريف العرض عليه إذ الصورة الذهنية ماهية
اذا وجدت وجدت في الأعيان لا في الموضوع ، وذهب بعض الى ان العلم
بالجوهر جوهر لصدق حد الجوهر عليه لأنه مية اذا وجدت في الخارج
وجدت لا في الموضوع ، وفيه انه مناقضة إذ الكلام في الصورة لا في ذى
الصورة ، هذا كله بناء على ان العلم صورة واما بناء على انه اضافة فلا اشكال
في انه عرض .

(مسألة) في أقسام العلم (وهو) اما (فعلى) وهو المحصل للأشياء
الخارجية كما اذا تصورت شيئا فعلية (و) اما (انفعالى) وهو المستفاد من
الأعيان الخارجية كعلمنا بالأشياء (و) اما (غيرهما) كعلمنا بالأشياء المستقبلية
التي لا توجد (وضرورى أقسامه ستة ومكتسب) أى ان العلم ينقسم
بتقسيم آخر الى كسبي يحتاج الى نظر وفكر وضرورى لايحتاج اليهما كما تقدم
ثم ان أقسام الضرورى ستة ، قال المولى عبد الله : ووجه الضبط ان القضايا
البدئية اما أن يكون تصور طرفيها كافيا في الحكم والجزم أولا لا يكون والأول
هو (الأوليات) ، والثاني اما أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر
والباطن أولا ، والثاني (المشاهدات) وينقسم الى مشاهدات بالحس الظاهر
وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات ، والأول
اما أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تقيب عن الذهن عند تصور الأطراف
أو لا تكون كذلك والأول هي (المفطريات) ويسمى قضايا قياساتها ممها

وواجب ويمكن ، وهو تابع بمعنى اصاله موازنه في التطابق فزال الدور

والثاني اما أن يستعمل فيه الحدس - وهوانتقال الذهن الدفنى من المبادئ الى المطلب - أو لا يستعمل فيه فالأول هو (الحدسيات) والثاني ان كان الحكم فيه حاصلًا باخبار جماعة تمتنع عند العقل تواطئهم على الكلب فهى (المتواترات) وان لم يكن كذلك بل حاصلًا من كثرة التجارب وهى (التجريبيات) وقد علم بذلك حدك واحد منها - انتهى . فالأوليات كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات الحسية كالشمس مشرقة والوجدانية كأن لنا جوعا ، والفطريات كقولنا : الأربعة زوج ، فان الحكم بذلك بواسطة انقسامها الى المتساويين الذى لا يفتب عن الذهن ، والحدسيات كقولنا : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، لاختلاف تشكلاته ، والمتواترات كقولنا : مكة المكرمة موجودة لمن لم يذهب اليها ، والتجريبيات كقولنا : السقمونيا مسهل للصفرء . ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع الى مظانه كجوهر التضيد وغيره (و) ينقسم العلم بتقسيم آخر الى (واجب) أى تمتنع الإنفكاك عن العالم كعلم البارى سبحانه (و) الى (ممكن) كعلمنا .

(مسألة) في ان العلم تابع للمعلوم ومعنى ذلك (وهو) أى العلم (تابع) للمعلوم (بمعنى اصاله موازنه في التطابق) أى ان موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع . بيان ذلك ان العلم وان كان سابقا على المعلوم فى بعض الموارد إلا ان العقل اذا تصورهما رأى ان المعلوم هو الأصل بحيث لو لا كونه فى مرحلته ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاء الموضوع (فزال الدور) قال القوشجى - اشارة الى مبحث بين المعزلة والاشاعة - : وذلك الى ان الاشاعة لما استدلووا على كون أفعال الابد اضطرارية بأن الله تعالى عالم فى الأزل بحدودها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف

ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالأول

ماعليه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية . وأجاب المعتزلة : بأن العلم تابع للعلوم فلا يكون علة له . وقالت الأشاعرة : كيف يجوز أن يكون عليه الأزل تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور . أجابوا عنه : بأنا لانعنى بالتابعة ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعنى اصالة موازنه في التطابق . بيان ذلك : ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لأنها متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فتوازننا ، أى توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس ، فكما يصح أن يقال : إنما كانت الصورة هكذا لأن ذات الفرس هكذا ، ولا يصح أن يقال : إنما كان ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا ، كذلك يصح أن يقال : إنما علت زيدا شريراً لأنه كان في نفسه شريراً ، ولا يصح أن يقال : كان زيدا في نفسه شريراً لأن علت شريراً . فانه سبحانه إنما علمهم في الأزل كذلك لأنهم كانوا فيها لا يزال كذلك لأن الأمر بالعكس حتى يتم دليل الأشاعرة - انتهى .

(مسألة) (ولا بد فيه) أى في العلم (من الإستعداد) فان العلم يفيض على الإنسان من الله سبحانه والافاضة تابعة للقابلية والإستعداد في القابل فلا بد وأن يكون الإنسان قابلا ومستعداً لذلك (اما) العلم (الضروري) كالمفرد بالحواس الخمس ونحوها (فبالحواس) أى ان استعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة وهي معدة للعلم إذ لو لا استعمالها لم يحصل العلم الضروري فان كل حاسة سبب معد لقسم من العلوم فالبصر سبب معد للعلم بالمبصرات والسمع للعلم بالمسموعات وهكذا ، ولذا كان المحكى عن أبي علي انه قال : من فقد حساً فقد فقد علماً (واما الكسبي) من العلوم (فبالأول) أى انها حاصلة من

وفي اصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع ، وباصطلاح آخر مفارقة النوعين ، وتعلقه على التمام بالة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول

الضروريات فانه اذا أحس بجزئيات نوع ما وتوجه الى مقايضة بعضها الى بعض استعد لافاضة العلم بكليتها كما انه اذا أحس بأنواع متعددة مع المقايضة المذكورة استعد للعلم بجنسها وهكذا ، وكذلك بالنسبة الى التصدر المجهول فانه يحصل بالمعرف والتصديق المجهول فانه يحصل بالحجة ، واما ان العلم بالنتيجة هل بالتوليد أو الاعداد أو التوافق ففيه خلاف سياتى . قال السبزوارى :

وهل بتوليد أو اعداد ثبت أو بالتوافق عادة اقه جرت
وجرى عادة خطأ شديدا وليست العلية توليدا

وكيف كان فافاضة العلوم تتدرج من الضعف الى القوة حسب تفاوت مراتب الاستعدادات المختلفة الحاصلة بعضها عتيب بعض .

(مسألة) فى النسبة بين العلم والادراك (وفى اصطلاح يفارق) العلم (الإدراك مفارقة الجنس النوع) فالجنس هو الإدراك والنوع هو العلم (وباصطلاح آخر مفارقة النوعين) فكل من العلم والإدراك نوع تحت جنس هو الإدراك مطلقا . والحاصل ان فى الإدراك اصطلاحين : (الأول) أن يكون بمعنى الإدراك المطلق الاصح من الجزئى كادراك السكون بالبصر ، وهكذا ، والكلى كالعلم بالكليات ، وهذا المعنى يكون الإدراك أهم من العلم . (الثانى) أن يكون بمعنى الإحساس فقط . وهذا المعنى يكون مبينا للعلم .

(مسألة) (وتعلقه) أى العلم (على التمام بالة يستلزم تعلقه كذلك) على التمام (بالمعلول) فانا اذا علمنا الة بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها مفصلا تعاق علمنا بالمعلول كاملا إذ المعلول من لوازم الة وقد فرض علمنا بلوازمها ، اما لو لم نعلم إلا ذات الة بما فيها

ومراتبه ثلاثة ، وذو السبب إنما يعلم به كلياً

ذات من النوات أو علمنا العلة بما هي علة في الجملة فلا يلزم علمنا بالمعلول .
أما في الصورة الأولى فلا علم بالمعلول أصلاً ، وأما في الصورة الثانية فالعلم
بالمعلول مجمل .

(مسألة) (ومراتبه) أى العلم (ثلاثة) : (الأولى) أن يكون
بالقوة المحضة وهذا هو الاستعداد ، وإنما سمي علماً مع أنه ليس يعلم تميزاً ،
وهذه المرتبة إما قربية من الفعل كما في العقل بالفعل وأما بعيدة كما في العقل
المهيولانى ، وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة . (الثانية) أن يكون
بالفعل التام ، وهو أن يعلم الأشياء تفصيلاً متمايزاً بعضها عن بعض . (الثالثة)
العلم الإجمالى وهذه متوسطة بين الأولين لا قوة محضة ولا تفصيل ، وذلك
كمن غفل عن شيء فإنه يمكنه حضوره عند الإرادة . وبهذا يفرق العلم الإجمالى
في هذا الاصطلاح عن العلم الإجمالى في اصطلاح الأصوليين ، إذ هذا عبارة
عن علم ثم غفل وذلك عبارة عن علم تفصيل وجعل تفصيل انضمام وصاروا
سبباً للغميد ، كالمعلم الإجمالى بأن التجس اما هذا الماء أو ذاك فإنه علم تفصيل
بالتجس في البين وجعل تفصيل بعينه .

(مسألة) (وذو السبب) أى المعلول (إنما يعلم به كلياً) في هذا
إشارة الى أمرين : (الأول) أن العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم
بسيه ، إذ الشيء ذو السبب يمكن فإذا نظر إليه من حيث هو مع قطع النظر
عن سيه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر ، وإنما يحكم بأحدهما
إذا عقل وجود السبب أو عدمه . لا يقال : قد يعلم الشيء ذا السبب باحساس
ونحوه فلا يتوقف العلم به على العلم بسيه . لا نقول : ما تقدم إنما هو فيما لم
يعلم به علماً ضرورياً فإنه يحتاج العلم به الى العلم بسيه ، أما ما كان ضرورياً

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، وبطلان
على غيره بالاشتراك

كالحمسوس فلا . (الثاني) ان العلم بذى السبب ليس علماً به جزئياً بل إنما هو
علم كلي ، فلو علمنا ان النار علة للاحراق كان علمنا بالاحراق الكلي لا الجزئي ،
لأن نفس تصور الاحراق لا يمنع عن وقوع الشركة ، وكذلك علمنا
بصدوره عن النار لا يمنع الشركة . وسره ان الشيء ما لم يجد لم يتشخص إذ
تقييد الكلي بألف كلي لا يرجب الجزئية إذ لا يرتفع احتمال الشركة .

(مسألة) في العقل (والعقل غريزة) أى طبيعة جبل عليها الإنسان
(يلزمها العلم بالضروريات) الستة : الأوليات والملاحظات والتجربيات
والعدسيات والمتواترات والفطريات (عند سلامة الآلات) أى الحواس
الظاهرة والباطنة ، إذ عند اختلالها لا يلزم العلم بالضروريات بل قد يقطع
بغلغلاها كالأحول يرى الواحد اثنين . وهذا التعريف للعقل هو الذى اختاره
المحققون وقال قوم : « انه العلم ببعض الضروريات ، وآخرون : « انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ، ولكن العقل في الشرع قد يعرف بأنه
« ما عبيد به الرحمن واكتسب به الجنان » . ويظهر من بعض الأدلة الدالة
على انه حجة باطنية ان المراد به المعنى العرفي - فتأمل .

(مسألة) (ويطلق) العقل (على غيره) أى غير هذا المعنى المتقدم
(بالإشتراك) فالعقل في الإصطلاح مشترك بين الغريزة المذكورة وبين
الموجود المجرد في ذاته وفعله المقابل للنفس التى هى مجردة في ذاتها لا فعلها .
وقد تقدم الكلام عنها وانه لم يثبت مجرد سوى افع سبحانه . وبين النفس
باعتبار استكمالها واستفاضتها عما فوقها وتكاملها للبدن ، وبين قوى النفس
وتلك القوى اما عليية واما عملية فالعليية وتسمى بالعقل النظرى لها مراتب

والاعتقاد يقال لأحد قسميه

أربع لأنها إما كمال وإما استعداد نحو الكمال قريب أو متوسط أو بعيد :
 (الأولى) البعيد ويسمى عقلا هيولائيا وهو محض قابلية النفس للإدراكات
 (الثانية) المتوسط ويسمى عقلا بالملكة وهو استعداد النفس لتحصيل
 النظريات بعد حصول الضروريات لها . (الثالثة) القريب ويسمى عقلا بالفعل
 وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاء لكونها مكتسبة مخزونة
 عنده . (الرابعة) الكمال ويسمى عقلا مستفادا وهو حصول تلك النظريات
 بالفعل . ولا يخفى أن هذه الأسماء قد تطلق على النفس في تلك المراتب وقد
 تطلق على قوى النفس كما أشرنا إليه . وإما العقل العملي فلها مراتب أربع أيضا
 (الأولى) تهذيب الظاهر باستعمال ظواهر الشرع . (الثانية) تهذيب الباطن
 من الملكات الردية . (الثالثة) ما يحصل له بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تعالى
 النفس بالأمور القدسية . (الرابعة) ما يتجلى لها بعد ذلك من جلال الله تعالى
 وجماله فترى كل قدرة مضمطة في جنب قدرته وهكذا . هذا ما ذكره جملة من
 الحكماء والمتكلمين ، ولكن لا يخفى أن طريق السعادة الابدية التي هي فوق
 ما يتصور منحصرة في الفسك بذيل الشريعة المطهرة في كل كبيرة وصغيرة
 . هو الذي بعث في الامين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم
 الكتاب والحكمة ، (٥) .

(مسألة) في الاعتقاد (والاعتقاد يقال لأحد قسميه) أى أحد

(٥) قال بعض الروافض : تلاوة الآيات ، عبارة عن توجيهمهم نحو
 آياته تعالى حتى يؤمنوا ، و . الزكية ، عبارة عن المساعدة معهم حتى يطبقوا
 الامور العقلانية على أنفسهم ، و . تعليم الكتاب والحكمة ، عبارة عن تعليم
 قوانين العلم الدنيوية والاخرية .

فيتما كسان في الموم والخصوص ، ويقع فيه التضاد بخلاف المسلم ،
والسهر عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان ، والشك تردد
الذهن بين الطرفين

قسى العلم وهو التصديق اليقيني إذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ، فهذا
الإعتبار بين الإعتقاد والعلم عموم مطلق . وقد يطلق الإعتقاد على مطلق
التصديق جازما كان أم لا مطابقا للواقع أم لا ثابتا كالمستند الى البرهان أم لا
كالتقليد . (فيتما كسان في الموم والخصوص) فالعلم أعم من جهة باعتبار
شموله للتصور والاعتقاد أعم من جهة باعتبار شموله لغير المطابق الذي هو
الجهل المركب . والحاصل ان بين العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين عموما
من وجه ، إذ بعض العلم اعتقاد كالتصديق المطابق الجازم الثابت وبعضه ليس
باعتماد كالتصور وبعض الاعتقاد ليس بعلم كالجهل المركب . ثم ان الظاهر ان
الاعتقاد أخذ فيه معنى عقد القلب والبناء ، ولذا لا يصح أن يطلق على الواحد
انه معتقد مع انه كفر مع استيقان نفسه - فتأمل .

(مسألة) (ويقع فيه) أى فى الاعتقاد (التضاد) فان معتقد
الايجاب يضاد اعتقاده اعتقاد معتقد السلب (بخلاف العلم) فانه لا يقع فيه
التضاد إذ العلم عبارة عن المطابق للواقع ، ومن المعلوم ان الواقع لا تضاد فيه .
(مسألة) (في الموم والنسيان) (والسهر عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه
وبين النسيان) السهر حالة متوسطة بين الادراك والنسيان إذ الادراك عبارة
عن حضور المدرك عند النفس والنسيان عبارة عن زواله عنها ، والسهر عبارة
عن زواله عن القوة المدركة مع بقاءه فى القوة الحافظة على ما قالوا والله العالم .
(مسألة) (والشك تردد الذهن بين الطرفين) أى طرفى التقابل

وقد يصح تناق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالأخر ، فيتناير الاعتبار لا الصور ، والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لأحدهما

كالكس في الوجود والعدم ووجود الحية وعدمها والابوة والبنوة والسواد والبياض ، ويشترط فيه أن لا يترجح أحد الطرفين ولو مقدار شرة وإلا كان الراجح الظن والمرجوح الوم .

(مسألة) (وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالأخر)
فان العلم كما يصح تعلقه بكل شيء كذلك يصح تعلقه بنفسه بأن نعلم أنا عالم بالشيء الفلاني ، وهذا مقليل الجهل المركب . وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد بأن نعلم أنا نعتقد برسالة محمد بن عبد الله عليه السلام مثلا ، وهكذا بالنسبة الى الاعتقاد فيصح تعلق الاعتقاد بنفسه بأن نعتقد أنا نعتقد نبوته مثلا ، ويصح تعلقه بالعلم بأن نعتقد بأننا عالم بقيام زيد (فيتناير الاعتبار لا الصور) بمعنى أنا اذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن تصور ذلك التصور أو التصديق يكنى لنا في ذلك حضور هذا التصور أو التصديق عندنا ولا حاجة الى حضور صورة ذهنية أخرى . نعم يتناير الاعتبار فان العلم باعتبار كونه علما منظورا به وهو مأخوذ آليا وباعتبار كونه معلوما منظورا منه وهو مأخوذ استقلاليا .

(مسألة) في الجهل (والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لأحدهما)
الجهل على قسمين : (الاول) الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما ، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة ، وإنما سمي بسيطا لأنه جهل واحد . (الثاني) الجهل المركب وهو جهل بالواقع مع الجهل بأنه جاهل به كمن يعلم أن زيدا في الدار والحال انه ليس فيها ، وإنما سمي مركبا لأنه جهلان جهل بالواقع وجهل بالجهل . ومن المعلوم ان الجهل بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم كما تقدم .

والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان وبقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل ، وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ، ومع فساد أحدهما

(مسألة) في الظن (والظن ترجيح أحد الطرفين) أى طرفي المقابلين من التضاد والسلب والایجاب والعدم والمسلک والمتضائف ، ولا اختصاص له بالسلب والایجاب كافي كلام بعض (وهو غير اعتقاد الرجحان) بداهة المغايرة بينه وبين رجحان الاعتقاد ، مثلا : اذا كان الراجع في نظره نبوة عاتم النبيين (ص) مع عدم المنع من النقيض كان هذا الظن ولو اعتقد انه (ص) أفضل من سائر الانبياء كان هذا الاعتقاد الرجحان (وبقبل) الظن (الشدة والضعف) فان بعض الظنون أقوى من بعض ويتدرج القوة من بعد مرتبة الشك الى أول مراتب العلم (و) لذا قال : (طرفاه علم وجهل) فان المراد بالجهل هنا أهم من الشك كما لا يخفى .

(مسألة) (وكسبي العلم يحصل بالنظر) وهو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى المجهول (مع سلامة جزئيه) أى الجزء الصورى وهو صحة شكل القياس في التصديقات وصحة الترتيب في التصورات ، والجزء المادى وهو أن يكون من البرهانيات ونحوها في التصديقات لا نحو الشعر والخطابة وكون الفصل القريب أو الخاصة معرفا في التصورات (ضرورة) يعنى أن مع سلامة الجزء الصورى والمادى يحصل المجهول ضرورة خلافا لجماعة من السوفسطائية ، ولو احتاج مثل هذا الى الاستدلال احتاج كل ضرورى اليه وهو مستلزم للدور أو التسلسل كما لا يخفى .

(مسألة) (ومع فساد أحدهما) أى الجزء المادى أو الجزء الصورى

قد يحصل ضده ، وحصول العلم عن الصحيح واجب

(قد يحصل ضده) أى ضد العلم بمعنى انه ينتج شيئاً مغالفاً للواقع الذى هو الجهل نحو : كل انسان حجر وكل حجر جماد فكل انسان جماد ، وقد يحصل العلم أى تكون النتيجة مطابقة للواقع نحو : كل انسان حجر وكل حجر ناطق فكل انسان ناطق ، وقد لا يحصل شئ أصلاً نحو : كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل ، فانه لا ينتج أصلاً لعدم كونه على طبق أحد الأشكال الأربعة .

(مسألة) (وحصول العلم عن) النظر (الصحيح) مادة وهيئة (واجب) اختلفوا فى كيفية حصول النتيجة بعد النظر بعد الاتفاق على ضرورة هذا الحصول على ثلاثة أقوال : (الأول) ما ذهب اليه الاشاعرة من أن ذلك بجرمان عادة الله تعالى ، إذ الممكنات بأسرها مستندة اليه تعالى فليس للقدمتين مدخلة فى حصول النتيجة أصلاً ، وهكذا قالوا فى كل ما يرى سبباً ومسبباً فالاحراق يحصل بإيجاد الله تعالى له بعد وجود النار بلا مدخلة لها فى حصوله أصلاً . وهذا باطل إذ سياتى أن كل الأشياء ليست مخلوقة لله تعالى (الثانى) ما ذهب اليه المعتزلة من أن حصول النتيجة إنما هو فعل توليدى يصدر عنا ، بناءً على أن الأفعال الاختيارية صادرة عن الشخص أما مباشرة ان لم يكن صدرها عنا بتوسط فعل آخر منا وما بتوليد ان كان بالتوسط كالاحراق الحاصل عنا بتوسط الالتقاء فى النار ، وهذا هو ما أشار اليه المصنف (الثالث) ما ذهب اليه بعض الحكماء مبيناً على أصلهم الفاسد من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث فاعل الجبر وان فيضاتها منه موقوف على الاستعداد التام ، ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة . وهذا باطل أيضاً كما لا يخفى .

ولا حاجة الى العلم ، نعم لابد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية

(مسألة) (ولا حاجة الى العلم) في حصول المعارف (نعم) لا يمكن في حصولها صرف وجود المقدمات في الذهن غير مرتبة بل (لابد من الجزء الصوري) أعني ترتيبها بالحدو المنتج ، إذ لو لا الترتيب لحصل العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في الاعتقاد . وعالف في عدم الاحتياج الى العلم جماعة فقالوا : ان النظر لا يمكن في حصول المعارف . وغاية ما استدل لهم ان ذاته تعالى وأحرارها لكونها مجرداً غائباً عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحرارها حتى يستنتج منها بالنظر فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصدقات حتى تحصل مادة النظر . واستدل القائلون بعدم الحاجة الى العلم بأنه لو احتيج اليه دار أو تسلسل ، لأن العلم بالله يتوقف على المعلم والعلم بصدقه ان توقف على معلم آخر تسلسل وان كفى هذا للمعلم دار لأن المعلم بصدقه يتوقف على العلم بتصديق الله له بسبب المعجزة والعلم بتصديق الله يتوقف على العلم بالله . أما التوقف الأول فلا أنه المفروض والتوقف الأخير بديهي ، وأما التوقف الوسيط فلا أنه لو لا العلم بتصديق الله لم يعلم صدقه أقول : والظاهر ان النزاع بين الطرفين لفظي إذ المشهور القائلون بعدم الاحتياج الى العلم مرادهم أنه مع النظر بتام المقدمات الصحيحة مادة وهيئة لو حصل لم يحتاج الى المعلم وهذا بديهي ، والقائلون بالاحتياج اليه يقولون بأنه لا يحصل النظر بمقدمات صحيحة مع تسليمهم أنه لو فرض حصوله كفى فتأمل . وأما أدلة الطرفين فخدوشة كما لا يخفى .

(مسألة) (وشرطه) أي شرط النظر أمور ثلاثة : الأول - (عدم) العلم بالمطلوب الذي هو (الغاية) للنظر ، إذ لو كان المطلوب

وضدها وحضورها ، ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً

حاصلاً كان النظر لأجل تحصيله تحصيلاً للحاصل (و) الثاني - عدم حصول
(ضدها) في الذهن فإن ضد الغاية الذي هو الجهل المركب لو كان حاصلاً
في الذهن كان الشخص معتقداً لحصول العلم له فلا ينظر حتى يحصل العلم
(و) الثالث - (حضورها) أي حضور الغاية التي هي المطلوب في الذهن
بمعنى أن لا يكون غافلاً عن النتيجة إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه .

(مسألة) في أن وجوب النظر عقلي لا يسمى واليه أشار بقوله :
(ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان) أي لوجوب المعرفة التي يتوقف عليها
أمران عقليان : (الأول) شكر المنعم ، (الثاني) دفع الخوف عن النفس
(وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته) المطلوب هو ككون المعرفة
واجبة عقلاً ، وضد هذا المطلوب هو كونها واجبة سمعاً . والمعنى أنه على
تقدير ثبوت كون الوجوب سمعياً يلزم عدم الوجوب (كان التكليف به)
أي بالنظر (عقلياً) والحاصل أن وجوب النظر عقلي لا يسمى . والدليل
على ذلك أمران : (الأول) ما يثبت كونه عقلياً واليه أشار بقوله :
« ولوجوب ، الخ : (الثاني) ما يثبت أنه ليس بسمعي فيثبت أنه عقلي من
باب قياس الخلف الذي هو إثبات المطلوب وإبطال نقيضه واليه أشار بقوله :
« وانتفاء ، الخ .

أما الأول فلأن شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلاً
وهما يتوقنان على معرفة الله تعالى والمعرفة مترققة على النظر ، فالتنظر بما
يتوقف عليه الواجب العقلي وكل ما يتوقف عليه الواجب العقلي واجب
عقلاً ، فهنا أربع مقدمات :

(الاولى) - وجوب شكر المنعم ودفع الخوف ، أما شكر المنعم فيدل على وجوبه انه لو لا الشكر لخيف زوال النعم فالحقل يلزم الشكر فلا يزول . ان قلت : العقل لا يلزم لانه يرى عدم الزوال عن الكفار والذميرين غير الشاكرين . قلت : لا نقول باحتمال الزوال في الدنيا بل يكفي الخوف في الآخرة ، واحتمال وجود آخرة كاف في المطلوب ، فلا يقال : ان الآخرة للكافر مشكوكة . أما دفع الخوف فلانه يحتمل توجه الضرر مع عدم المعرفة وهذا الاحتمال موجب لقلق النفس فالحقل يلزم بدفعه . ومن المعلوم أن دفع الخوف غير خوف زوال النعم إذ الاول خوف سلب النفع والثاني خوف توجه الضرر .

(الثانية) - توقف الشكر ودفع الخوف على المعرفة ، أما توقف الشكر فلانه يلزم أن يعرف المشكور حتى يؤتى بالشكر الملائم له ، مثلاً : الشكر الملائم للعالم اعطاؤه الكتاب والسؤال عنه ، والشكر الملائم للجاهل ليس ذاك إذ اعطاؤه الكتاب لغو والسؤال منه اذى وتفضيح له ، وعلى هذا فيلزم أن يعرف المشكور حتى يعرف كيفية الشكر له . وأما توقف دفع الخوف فلما تقدم في المقدمة الاولى .

(الثالثة) - توقف معرفة الله على النظر . وذلك واضح فان أصل احتياج العالم الى المحدث في الجملة - وان كان بديهاً على المختار - إلا أن الخصوصيات الزائدة متروكة قطعاً .

(الرابعة) - ما يتوقف الواجب المطلق عليه فهو واجب . وهذا وان كان محل الكلام بالفسبة الى الوجوب الشرعى واما الواجب العقلى فلا اشكال فيه إذ العقل يلزم تحصيل ما يتوقف عليه الواجب العقلى إذ لو لا تحصيله مع ققاء الوجوب على وجوبه - كما هو المفروض - لم يحصل ذو المقدمة ، فتترتب

المخاير التي فرضها العقل كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في الأمر الأول وهو اثبات كون وجوب النظر عقليا .

واما الأمر الثاني وهو عدم كونه سمعياً فنقول : ذهبت الأشاعرة الى كون الوجوب سمعياً ، واستدلوا بأمرين : (الأول) - قوله تعالى : « وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا » دل على عدم التعذيب بدون بعث الرسول ، وهو ظاهر في الرسول الخارجي لا الأعم من الداخلي الذي هو العقل والخارجي ، وكذا قرله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها » أي ان اهلاكننا المتضمن لسلب النفع وإيجاب الضرر متوقف على أمرنا بالطاعات ثم يفسقون فنهلكهم فلا هلاك بدون الأمر والنهي المتوقفين على الرسول . وفيه ان هذا الدليل يثبت ان بعد ارسال الرسول يكون التعذيب والكلام ليس في ذلك بل في ان قيل معلومية ان المدعى رسول هل يجب النظر أم لا . والى هذا يرجع ما ذكرناه من انه لو لم يجب النظر يلزم الحماة الانبياء ، إذ إذا جاء النبي وادعى النبوة لم يلزم على المكلف الذهاب والنظر في دليله وبرهانه لا عقلا ، لفرض ان النظر ليس بواجب عقلا ولا سمعاً . ففرض ان الوجوب السمعي يتوقف على النبي وهو غير معلوم للمكلف فعلا . (الثاني) - من أدلة الأشاعرة انه لو وجب النظر عقلا فذلك اما لفائدة عاجلة والمفروض خلافها لأنه موجب لترك العادات والعرفيات والشهوات ومشقة النفس بالتكاليف ، واما لفائدة آجلة ومن الممكن صصرها تفضلا بدون اتباع الرسول . وفيه ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخرف والاضطرابات التي تحصل بدون الرسول كما في زمان الجاهلية ، وآجلة وهي الثواب الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة .

(تنبيه) قد ورد في جملة من الروايات ما يدل على انه ليس قد على

وملزوم العلم دليل والظن اشارة ، وبساتطه عقلية ومركبة لاستحالة التامه

خلقه أن يعرفه بل التعريف على الله ثم على الخلق القبول كما في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه أن يعرفوه وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا . وعنه عليه السلام أيضاً : ليس على الخلق أن يعرفوا قبل أن يعرفهم وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا . . . الى غير ذلك ، ولكن لا يمارض ما ذكرنا من وجوب المعرفة عقلاً ، مضافاً الى لزوم توجيهها بما لا ينافي ما ورد عنهم (ع) من درك العقول له تعالى بالمصنوعات كقول أمير المؤمنين عليه السلام : بشهادة العقول ان كل من خلقه الصفات فهو مصنوع وشهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع . بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يستدل معرفته وبالفكر تثبت حقيقته - الخطبة .

(مسألة) (وملزوم العلم دليل و) ملزوم (الظن اشارة) أى ان المقدمات التى تتعلق بها النظر اما تلزم العلم بالمطلوب فهى ملزومة للعلم أى أن العلم لازم لها ، وحيث تسمى تلك المقدمات دليلاً . واما تلزم الظن بالمطلوب فهى ملزومة للظن أى أن الظن لازم لها ، وحيث تسمى تلك المقدمات اشارة .

(مسألة) (وبساتطه) أى كل واحدة من المقدمات التى تتألف منه القياس الذى يلزم العلم أو الظن (عقلية) محضة كقولهم : العالم متغير وكل متغير حادث ، (ومركبة) من العقلية والنقلية كقولهم : الوضوء عمل ولا عمل إلا بالنية ، لقوله عليه السلام : إنما الاعمال بالنيات ، ولا يمكن أن تكون المقدمات عقلية محضة (لاستحالة المورد) اللازم من كونها عقلية صرفة ، وذلك لأن النقل المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول فلو كان معرفة صدقه أيضاً سمية دار . نعم يمكن أن تكون المقدمات القرينة

وقد يفيد اللفظي القطع ، ويجب تأويله عند التمازض وهو قياس

كلها سمعية نحو ، صلاة الليل مستحبة وكل مستحب على فضله الثواب .

(مسألة) ذهب جمع الى ان الدليل النقل لا يفيد القطع أصلاً لتوقفه على أمور ظنية لعدم العلم بإرادة المتكلم الظاهر من هذه الالفاظ لاحتمال الجواز ونحوه والشئ المتوقف على الظن ظني . (و) المصنف (ره) وآخرون على انه (قد يفيد اللفظي القطع) لأنه كثيراً ما يقطع بدلالة المقدمات اللفظية على معانيها المرادة ، وهذا يتضح بالمراجعة الى العرف . وأما الدليل العقلي فلا خفاء في افادة القطع واليقين .

(مسألة) لا يعقل تعارض دليلين عقليين حقيقة ولو تعارضا فهو صوري ، والواقع ان أحدهما خطأ يلزم التدقيق للاطلاع عليه مادة أوهيته ولو تعارضت عقليتان فإن كان أحدهما نصراً أو أظهر أخذ به وترك ظاهر الآخر وإلا تعارضا وكان أحدهما خلاف الواقع لامتناع تناقض الأدلة الصادرة من الحكم . ولو تعارض عقلي ونقل كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها » مع ما دل من العقل على امتناع رؤيته تعالى المؤيد بالنقل أيضاً بحيث يسقط ظاهر النقل (ويجب تأويله عند التعارض) ولا يمكن العكس إذ العقل أصل للنقل فلو أبطل الأصل بطل الفرع وهو موجب لبطان الدليلين ، مضافاً الى بداهة ذلك . فلو ورد دليل على ان الاثنين فرد لم يتوقف العقل في تأويله ان لم يتمكن من طرحه .

(مسألة) (وهو) أى ملزوم العلم والظن المراد به الدليل مطلقاً على ثلاثة أصنام : (قياس) ينتقل فيه من الكل الى الجزئ كقولنا : « العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث » فقد انتقلنا الى النتيجة الجزئية من

وقسماء ، فالقياس اقتراني واستثنائي ، فالأول باعتبار الصورة القرينة
أربعة

الكبرى الكلية (وقسماء) أى الاستقراء والتثليل ، فالاستقراء هو
الانتقال من الجزئى الى الكلى نحو الانتقال من تصفح جزئيات الحيوانات
المتحركة فكما الأسفل عند المضغ الى قولهم : كل حيوان يتحرك فكما
الأسفل عند المضغ ، فالتثليل هو الانتقال من جزئى الى آخر كقولهم :
، التيزد حرام لأن الخمر حرام ، ثم لا يفتى ان التثليل فى اصطلاح المنطقيين هو
القياس فى اصطلاح الفقهاء .

(مسألة) (فالقياس) على قسمين الأول : (اقتراني) وهو ان
يقترن حدود المطلوب أى مبتدأه وخبره بالمقدمتين فيكون مبتدأه فى احدهما
وخبره فى الاخرى ، فان المطلوب - وهو العالم حادث - اقترن موضوعه
بالصغرى - وهو العالم متغير - ومحوله بالكبرى وهى كل متغير حادث .
والحاصل ان المطلوب المذكور فيه بمادته لا ببيئته . (واستثنائي) وهو أن
يكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً فى القياس بالفعل أى بمادته وبيئته ، وانما
سمى استثنائياً لاشتغاله على كلمة (لكن) التى هى من حروف الاستثناء ، مثلاً
قولنا : ان كان هذا انسان كان حيواناً ، لكنه انسان ، فهو حيوان ، قد
اشتمل الصغرى على النتيجة : لان ضمير كان هو موضوع النتيجة وخبره هو
محوله . هذا فى صورة الاشتغال على النتيجة ، ومثال الاشتغال على نقيضها
قولنا : ان كان هذا حيواناً فهو متحرك لكنه ليس بحيوان ، فليس بمتحرك ،
(مسألة) (فالأول) أى القياس الاقتراني (باعتبار الصورة
القرينة) أى شكل المقدمتين (أربعة) لان الحد الاوسط اما موضوع فى
الكبرى محمول فى الصغرى فهو الشكل الاول ، أو عكسه وهو الشكل الرابع ،

والبعيدة اثنان ، وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة ، والثاني متصل وناتجه أمران

أو محمول فيها وهو الشكل الثاني ، أو موضوع فيها وهو الشكل الثالث . (و)
 باعتبار الصورة (البعيدة) أى صورة كل واحدة واحدة من المقدمتين لملاحظها
 منفردة (اثنان) لانه اما محلى أو شرطى (الاول) من المحلى كل د ج ب ،
 وكل د ب ا ، ، ومن الشرطى كلما كان د ا ب ، د ف ج ، وكلما كان د ج د ، د ف ع ،
 (الثانى) من المحلى كل د ج ب ، ولا شئ من د ا ب ، ، ومن الشرطى كلما كان
 د ج د ، د ف ا ب ، ، وليس البتة اذا كان د ه ز ، د ف ا ب ، . (الثالث) من المحلى كل
 د ج ب ، وكل د ج ا ، ، ومن الشئ على كلما كان د ج د ، د ف ا ب ، ، واذا كان
 د ج د ، د ف ع ، . (الرابع) من المحلى كل د ج ب ، وكل د ج د ، ، ومن الشرطى
 كلما كان د ج ب ، د ف د ، ، واذا كان د ن ر ، د ف ج ، .

(مسألة) (و) ينقسم آخر القياس (باعتبار المادة القريبة) الى مادة
 بمجموع المقدمتين بلا نظر الى كون حد الوسط فى أى موضعها (خمسة) وهى
 المسماة بالصناعة الخمس : (البرهان) و (الجدل) و (الخطابة) و (الشعر)
 و (السفطة) (و) باعتبار المادة (البعيدة) وهى مواد هذه الصناعات
 (أربعة) : (المسلمات) وهى مادة البرهان والجدل و (المظنونات) وهى
 مادة الخطابة و (المخيلات) وهى مادة الشعر و (المشبهات) وهى مادة
 السفطة .

(مسألة) (والثانى) وهو القياس الاستثنائى اما (متصل و) اما
 منفصل ، فالمتصل وهو الحكم بثبوت نسبة على تقدير اخرى أو سلبها (ناتجة
 امران) (وضع المقدم ويتبع وضع التالى) نحو كلما كانت الشمس طالعة

فالفرقة مضيتة لكن الشمس طالعة فالفرقة مضيتة ، اما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي لاحتمال وجود التالي بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (و رفع التالي وينتج رفع المقدم) كقولنا في المثال : : لكن الفرقة ليست مضيتة فالشمس ليست طالعة ، اما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم لاحتمال كون التالي موجودا بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (والمنفصل) وهو الحكم بتنافي النسبتين اولا بتنافيهما على ثلاثة أقسام :

الأول (الحقيقية) وهي ما لا يمكن جمعها ولا رفعها والقياس المؤلف منها له نتائج أربع (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو : العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد ، (ورفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو : لكنه ليس زوج فهو فرد ، (ووضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو : لكنه فرد فهو ليس زوج ، (ورفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو : لكنه ليس بفرد فهو زوج . .

الثاني (مانعة الجمع) وهي ما لا يمكن جمعها مع امكان رفعها ، والقياس المؤلف منها له نتيجتان : (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو : هذا اما شجر واما حجر لكنه شجر فليس بحجر ، (ووضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو : لكنه حجر فليس بشجر . . اما رفع المقدم نحو : لكنه ليس بشجر ، او رفع التالي نحو : لكنه ليس بحجر ، فلا ينتجان شيئا لاحتمال أن يكون شيئا اخر غير الشجر والحجر .

الثالث (مانعة الخلو) وهي ما لا يمكن رفعها مع امكان جمعها ، والقياس المؤلف منها له نتيجتان : (رفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو : الشيء اما لاشجر واما لاحجر لكنه ليس بلا شجر فهو لاحجر ، (ورفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو : لكنه ليس بلا حجر فهو لاشجر ، اما وضع المقدم نحو :

وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضمف ، والآخر ان يفيدان الظن
وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن . والتعقل والتجرد
متلازمان

لكنه لاشجر ، أو وضع التالي نحو . لكنه لاحجر ، فلا يتجان شيئاً لاحتمال
ان يكون الاشجر حجراً أو غير حجر ، وكذا يحتمل ان يكون الاحجر شجراً
وغير شجر .

والى نتائج هذه الاقسام الثلاثة من القياس الاستثنائي المنفصل أشار
المصنف (ره) بقوله : (وكذا) فانهم أمران القياس الاستثنائي (غير
الحقيقي من المنفصل) سواء كان مانعة الجمع التى ناتجها مع كل من وضعى التالي
والمقدم أو مانعة الخلو التى ناتجها مع كل من دفى المقدم والتالى . (و) بهذا
تبين أن القياس الاستثنائي مطلقاً غير الحقيقي منه (فيه ضمف) اذ لا ينج
اربعا اما الحقيقية فلا ضعف فيها وأبدل فى القوشى مكان (وفيه ضمف)
قوله (ومنه) أى من المنفصل (حقيقة) .

(مسألة) (والآخران) وهما الاستقراء والتثيل (يفيدان الظن)
لأنهم اذ تصفح غالب لا يفيد اليقين بالكلى ، ولذا قالوا بورد النقض على كل
حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ ، بعدم تحركه من التماسح . والتثيل
مبنى على كون طلة الحكم فى الاصل هو الأمر الموجود فى الفرع بلا وجود
معارض ككون العلة فى حرمة الخمر الاسكار . ومن المحتمل اقترانها فى الاصل
بوجود شرط مفقود فى الفرع أو اقترانها فى الفرع بوجود مانع مفقود فى الاصل
كما لا يخفى (وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة فى غير هذا الفن) وهو المنطق
وانما ذكر ههنا استطراداً .

(مسألة) (والتعقل والتجرد متلازمان) فكل عاقل مجرد وكل مجرد

لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد
والا تركب مما لا يتناهى

عاقلة . وقبل الاستدلال على ذلك نذكر مقدمة ، وهى أن التعقل عبارة عن
الوجود اذ لا شيء لم تعرضه العوارض الخارجية للمادة . مثلاً : تعقل النار عبارة
عن ادراك مهبة النار بسون الاحتراق والضوء . والوضع ونحوها كما تقدم فى
الذهنى ، والتجرد عبارة عن عدم كون الشيء مادة أو مقارناً للمادة كقارنة
الصور والأعراض .

إذا عرفت هذه قلنا : اما ان كل عاقل مجرد فلأن العاقل - أى المدرك
للصور المعقولة - لو لم يكن مجرداً كان مادياً فيكون منقسماً وإذا كان العاقل
منقسماً كان المعقول كذلك (لاستلزام انقسام المحل) انقسام الحال . ونقول
بأنه يمكن ان ينقسم المحل ولا ينقسم الحال بأن يحل الحال فى جزء غير منقسم
من المحل باطل ، اذ يلزم منه الجزء الذى لا يتجزأ وهو محال . وحيث انقسم
الحال أى الصورة المعقولة فاما ان ينقسم الى أجزاء متشابهة من حيث الوضع
واما أن ينقسم الى أجزاء غير متشابهة (فان تشابهت عرض الوضع للمجرد)
وهو باطل لأننا فرضنا ان الصورة المعقولة مجردة فلا يعرضها الوضع والمقدار
(والا) يمكن كذلك بان انقسم الحال أى الصورة المعقولة الى أجزاء غير
متشابهة عرض الوضع للمجرد أولاً بالبيان المذكور فى شقه الأول و (تركب
مما لا يتناهى) ثانياً . بيانه : ان المحل لكونه مادياً يقبل القسمة الى غير النهاية
بحسب الممكن من الإقسامات فالحال أيضاً يقبلها كذلك ، وحيث ان
الأجزاء متخالفة فى الحقيقة فلا بد أن تكون حاصلة بالفعل فى المركب .
وتركب شيء من أجزاء غير متناهية بالفعل محال . هذا وانما خصر المصنف (ربه)
عرض الوضع للمجرد بالصورة الأولى مع اشتراك هذا المنصور بين العاقلين

ولاستلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لامكان المصاحبة

لان التركب مما لايتناهى يختص بالشق الثانى وكان الأجود أن يقول : ولا لازم المحذور الاول وتركب الحال مما لايتناهى . وكيف كان فهذا الدليل باطل من وجهات لا تخفى .

(و) اما ان كل مجرد عاقل فتقريره يتوقف على مقدمات :

(الاولى) - ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا (لاستلزام التجرد صحة المعقولة) ، وذلك لان المجرد خال عن شوائب المادة وكلها هر كذلك فتشأن ميته أن تكون معقولة لعدم معاق له عن التعقل .

(الثانية) - ان كل ماصح أن يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله : صحة المعقولة (المستلزمة لامكان المصاحبة) وذلك لأن كل ما يعقل فتعقله يلزم الحكم عليه ولو بالامور العامة ككونه موجوداً أو واحداً أو نحوهما ، فاذا كل معقول وحده معقول مع غيره .

(الثالثة) - ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارناً لمعقول اخر ، وهذا ظاهر لأن المعقولة معابرة أخرى عن المقارنة . (الرابعة) - ان كل ما يصح أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلاً إذا كان مجرداً . وذلك لأن ما يصح ان يقارن غيره إذا وجد في الخارج صح مقارنته لذلك الغير ، والمقارنة للغير هو معنى تعقل التجرد إذ تعقل المجرد لا يتخلو اما ان يكون بحلول المجرد فى معقوله أو حلول لمعقول فى المجرد أو حلولها فى ثالث أو تقارنهما ، والثلاثة الأول باطلة لامتناعها بالنسبة الى الجوهر فتعين الرابع وهو المطلوب . وفى هذا الدليل أيضاً نظر من وجوه أقلها منع المقدمة الخامسة اذ صحة المقارنة فى التعقل لا يستلزم صحة المقارنة فى الخارج . هذا

ومنها القدرة ، وتنفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ، ومصححة للفعل

مضافا إلى ما تقدم سابقاً من عدم ثبوت مجرد سوى الله تعالى وكونه - عز شأنه - مدركا عما قام عليه العقل والسمع كما سيأتي ، فلا نحتاج في الإثبات إلى مثل هذا الدليل .

(مسألة) (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (القدرة) وهى حالة موجهة لتأثير المتصف بها على وفق إرادته فى الجملة ، (وتنفارق) القدرة (الطبيعة) التى هى عبارة عن الصفة المؤثرة بغير شعور مع تشابهها فى التأثير كالنار التى طبيعتها الإحراق ، (و) تنفارق أيضاً (المزاج) وهو عبارة عن الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة . واستدل لمغايرة القدرة للطبيعة (بمقارنة) القدرة (الشعور) بخلاف الطبيعة فإنها تؤثر بلا شعور (و) لمغايرتها للمزاج بـ (المغايرة فى التابع) إذ يقع القدرة ما ليس من جنسها ويتبع المزاج ما هو من جنسه ، أى أن تأثيره من جنس تأثير الحرارة والبرودة بخلاف تأثير القدرة .

مم انهم قسموا الصفة المؤثرة إلى أربعة أقسام لأنها إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه ، وعلى كل تقدير إما أن يتشابه التأثير أو يختلف : (الأول) المقترنة بالشعور المتشابهة فى التأثير ، وهى القوة الفلسمية - ولكن لم يقم عليها عندنا دليل - (الثانى) المقترنة بالشعور غير المتشابهة فى التأثير ، وهى القدرة الحيوانية (الثالث) غير المقترنة بالشعور المتشابهة فى التأثير ، وهى القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة فى التأثير ، وتسمى النفس النباتية .

(مسألة) (و) القدرة (مصححة للفعل) لا موجهة له ، فإن القادر

بالنسبة ، وتلقها بالطرفين ، وينتقد الفعل لتكليف الكافر ولتنافي

هو الذي يصح منه الفعل والترك ، وهذا التصحيح (بالنسبة) إلى الفاعل
وأما صحة الفعل الذاتية - أي امكانه في نفسه - فانها لا تحتاج إلى الفاعل
كما لا يخفى .

(مسألة) (و) القدرة (تطلقها بالطرفين) فان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيساوى نسبه اليها . وذهب الأشاعرة إلى انها متعلقة بطرف
واحد ، لوعهم ان القدرة مع الفعل لا قبله كما سيأتي مع . بيان فساد . وحيث
انها مع الفعل لا يمكن أن تتعلق بالطرفين وإلا لزم اجتماع الضدين أو التقيضين
- وذلك محال - فتعلق القدرة بالطرفين محال .

(مسألة) (ويتقدم) القدرة على (الفعل) كما ذهب إليه الحكماء
والمعتزلة - خلافاً للأشاعرة فذهبوا إلى ان القدرة تقارن الفعل - ويدل على ما
قلنا وجوه :

(الأول) - (لتكليف الكافر) فان الكافر حال الكفر اما أن يكون
يكون مكلفاً بالإيمان أم لا ، والثاني باطل بالضرورة حتى عند الأشاعرة فيبقى
الأول فنقول : الإيمان اما أن يكون مقدوراً له في هذا الحال أم لا ، فان كان
مقدوراً له ثبت المطلوب لتقدم القدرة على الإيمان وإن لم يكن مقدوراً له لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالضرورة ولقوله تعالى : ، لا يكلف الله نفساً
إلا وسعها . .

(ر) الثاني - (لتنافي) بين احتياج الفعل إلى القدرة وبين تقارن القدرة
للفعل ، وذلك لأن حال وجود الفعل يكون الفعل موجوداً فلا حاجة له إلى شيء ،
فاحتياجه إلى القدرة يستلزم تقدمها وعدم تقدمها يستلزم عدم حاجته اليها .

ولزوم أحد محالين ، ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ، ولا استبعاد في تماثلها

(و) الثالث - (لزوم أحد المحالين) من حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل (لولاه) أي لولا قدم القدرة . وذلك لأن القدرة مقارنة للفعل فاما أن نقول بقدمها - ويلزم قدم الحادث - أو نقول بحدوثها - ويلزم حدوث القدرة القديمة لأنها عين الذات - استدلالاً بالأشاعة على مذهبهم بأن القدرة عرض والعرض لا يبق زمانين فلو كانت قبل الفعل لانضمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وهو محال . وفيه أنه لم يقد دليل على أن العرض لا يبق زمانين بل الدليل على خلافه .

(مسألة) (ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر) بأن يكون مقدور واحد شخصي معلولاً لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير . وقد تقدم دليل ذلك في بحث عدم إمكان اجتماع عتين مستقلتين على معلول واحد ، وحاصله أن يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه إلى كل واحد منها . نعم يمكن أن يكون شيء واحد مقدوراً لقادرين كما لا يخفى .

(مسألة) هل يمكن أن تكون قدرة شخص على مقدور شخصي مثل قدرته على مقدور شخص آخر كأن تكون قدرة زيد على نجارة هذا الخشب بمائلة لقدرته على نجارة ذاك الخشب الآخر أم لا ؟ احتمالان : ذهب جمع إلى استبعاد ذلك واستدلوا بأنه لو كانت قدرته على هذا بمائلة لقدرته على ذاك لزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة ، لأن كلا من القدرتين المائلتين يصح أن تتعلق بكل واحد من ذين المقدورين ، فكما امتنع اجتماع قدرتين لقادرين على مقدور واحد كذلك يمتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد . (و) فيه نظر حيث أنه (لا استبعاد في تماثلها) فإنه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد ،

وتقابل العجز تقابل المدم والمسكة ، ويضاد الخلق لتضاد أحكامها ،
والفعل . ومنها الالام واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ،
وبختلف بالقياس

اما امكن تعلق قدرتين على سبيل البدل بمقدور واحد فلا امتناع فيه ، فالقدرتان
من قادر واحد كالتدرتين من قادرين . والحاصل انه يجوز وقوع التماثل في
القدرة سواء كانت من قادرين أو قادر واحد كما يجوز التماثل في غيرهما من الاعراض
(مسألة) (وتقابل) القدرة (العجز) نحو (تقابل المدم
والمسكة) ، فالعجز عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً وهذا
بديهي لا يحتاج الى الاستدلال ، وقال قوم : ان العجز يقابل القدرة تقابل
الضدين واستدلوا به بما لا يفي .

(مسألة) (ويضاد الخلق) القدرة . وفي بعض النسخ : ويضاد الخلق ،
وكيف كان فالقدرة شيء والخلق شيء آخر (لتضاد أحكامها) ، اذ القدرة
تقتضي تساوي نسبتها إلى الضدين والخلق ملوك للنفس يصدر بها عنها فعل
بلا روية وفكر ، وتضاد الأحكام لازم تضاد المتعلق .

(مسألة) (و) يضاد الخلق (الفعل) لتضاد أحكامها ، فان الفعل
قد يكون تكليفاً بخلاف الخلق - قدبر .

(مسألة) في الالام واللذة (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (الالام
واللذة) وهما بشيئان كثر الوجدانيات (و) قد يعرفان بأن (مماوعان
من الإدراك تخصصا باضافة) فاللذة إدراك الملائمة والالام إدراك المنافي ،
فتخصص كل واحد منهما باضافتها إلى الملائمة والمنافرة ، (ويختلف) كل
واحد منها (بالقياس) إلى المدرك ، فربما يكون شيء ملائماً لشخص فيوجب

وليست الالدة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية الى الحالة الطبيعية لاغير ،
وقد يستند الالام الى التفرق ، وكل منها حسي وعقلي وهو أقوى ،

لذته ومنافراً لآخر فيستلزم ألمه ، كما أنه قد يختلف بالنسبة إلى شخص واحد
(مسألة) ذهب بعض إلى ان الالدة ليست شيئاً مستقلاً بل هي عبارة عن
دفع الالام ، فان الجائع يلتذ بالطعام وليس ذلك إلا لرفعه ألم الجوع ، وكذا
من اجتمع في مثاته الالام ثم خرج إلى غير ذلك ، (و) لكن الإنحصار
في ذلك باطل لبداية انه (ليست الالدة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى
الحالة الطبيعية لاغير) بل هي على قسمين : الأول دفع الالام ، الثاني إدراك
الملائم بدون سبق ألم ، كما انا تلتذ بالمنظر الحسن وان لم تكن قبل ذلك متألماً
لفقدته لعدم سابقة إحصار أو سماع أو تصور . والمناقشة في مثل هذا من
قبيل السفسطة .

(مسألة) قد يستند الالام إلى سوء المزاج المختلف ، والمراد به ما يرد على
العضو مع بقاء المزاج الطبيعي ، كاسعة العقرب فان الالام فيه ليس لتفرق
الاتصال والاساوت ألم الإبرة وكذلك الحى والصداع وغيرهما ، ويتقابل سوء
المزاج المتفق وهو الذى الذى يرد على العضو ويزيل مزاج الطبيعى فيكون
كالزجاج الطبيعى ، ككثير من الأورام خصرماً داء الفيل ومثل داء الثعلب
 وغيرهما . (وقد يستند الالام إلى التفرق) للاتصال في العضو ، فان من قطعت
يده يحس بالالام بسبب تفرق اتصالها عن البدن .

(مسألة) (وكل منها حسي) كالالتذاذ بأكل الحلوى والتألم بالحريف ، وومى
كالالتذاذ بالجماء المترقب والتألم بالحسب المتواعد مع عدم حصرهما ، (وعقلي)
كالالتذاذ بالمعارف والتألم بالجهل (وهو أقوى) . وهذه القصة بنبهة فلا
يبنى الى قول من زعم أنحصار الالدة والالام بالحسى .

ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم ، وأحدهما لازم مع التقابل ويتفاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره

(مسألة) في الإرادة والكراهة (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (الإرادة والكراهة) قد اختلف فيها فالمصنف (ره) على أن (هما نوعان من العلم) فان نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور أى فعله وتركه ، فإذا اعتقد فعلاً في أحد طرفيه ترجع ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة محصلاً لوقوعه منه ، فالإرادة اعتقاد النفع وبالعكس في الكراهة فهي اعتقاد الضرر وذهب آخرون - وهو الظاهر عندنا - إلى أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على مجرد العلم بالنفع أو الضرر ، فالإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة إنقباض يعقب اعتقاد الضرر ، ويدل على ما قلناه الوجدان . ثم إن الإرادة غير الشهوة فيجتمعان في الإرادة المقارنة لأنه كن يريد أكل الحلوى مشتتاً وتفترق الإرادة عن الشهوة في المريض المريد لشرب الدواء مع عدم إشتهائه وفي المشتتهى للأكل الممنوع منه لمرض ونحوه .

(مسألة) (واحدهما لازم) فان الشخص إذا تصور الشيء فاما أن يريده واما أن يكرهه (مع التقابل) فلا يمكن إجتماعهما ولا إرتفاعهما . ويمكن أن يريد (ره) بذلك أن كل واحد من الإرادة والكراهة لازم للآخر فريد الشيء كرهه لضعفه وكاره الشيء مريد لضعفه فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقهما بالمتقابلين ، كما قالوا في بحث الإمتناع والوجوب ان إمتناع الوجود يلزم وجوب العدم ووجوب الوجود يلزم إمتناع العدم .

(مسألة) (ويتفاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره) يعنى أن المريد والكاره اما ان يكون هو الفاعل فيريد فعل نفسه أو ترك فعلها ، واما ان يكون غيره الفاعل فيريد الفعل من غيره والتترك من غيره . وهذان

وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة ، فهذه الكيفيات تفتقر الى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الاعتباران متغايران فانها بالنسبة الى فعل المريد والكراهة محركة ومسكنة له ، بخلاف إرادة فعل الغير وحكراهته فانها لا يوجبان شيئا في المريد والكراهة ، وهذا بديهي .

(مسألة) (و) الإرادة والكراهة (قد تتعلقان بذاتيهما) اذ قد يريد الإنسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء ، ويكون التغاير حفيظ بين الإرادتين والكراهتين ، اذ الإرادة الاولى مطلقة بالإرادة الثانية والثانية مطلقة بالمراد وهكذا في الكراهة . وعالّف في تعلق الإرادة والكراهة بذاتيهما بعض بوجه لا يليق هذا المختصر . (بخلاف الشهوة والنفرة) فان الشهوة - وهي توقان النفس الى الامور المستلذة - لا يطق أن تتعلق بتوقان آخر وكذا في النفرة ، ولذا لو قال أحد : « اشتهى ان اشتهى » ، لزم حمل كلامه على إرادة الإشتهاء .

ثم ان بين كل من الإرادة والشهوة ، والكراهة والنفرة عموما من وجه . مثلا : يريد المريض شرب الدواء ولا يشتهي ، ويشتهي أكل الطعام اللذيذ المضّر ولا يريد ، وتجتعمان في ارادة الصحيح الطعام اللذيذ . وكذا لا يكره المريض شرب الدواء مع انه يتنفر عنه ، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة بدون النفرة ، وتجتعمان في الحرام المنفّر عنه .

(مسألة) (فهذه الكيفيات) النفسانية التي ذكرناها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها (تفتقر إلى الحياة) وهو ظاهر إذ لو لا الحياة لم يوجد شيء منها . ثم فسر الحياة بقوله : (وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج) أي ان وجود هذه الصفة في الانسان مشروط بأن يكون له

عندنا ، فلا بد من البيئة ، وتفتقر الى الروح ، وتقابل الموت تقابل
العدم والملكة ،

مزاجه الخاص به ، اذ لكل نوع من المركبات مزاج خاص اذا وجد وجد ذلك
المركب واذا لم يوجد لم يكن ذلك المركب بل مركب آخر ، فاذا حصل في المركب
الانسانى هذا الاعتدال اللائق بنوعه على اختلاف مراتبه أوجد الله سبحانه
فيه الحياة فانبعث عنها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
المنافع ودفع المضار . ثم ان كون الحياة صفة تقتضى الحس والحركة بشرط
الاعتدال انما هو (عندنا) اما الحياة في الله سبحانه وتعالى فليس كذلك بل
هى مقابل الموت بمعنى عدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وإلا فالحياة فيه
تعالى كآثر صفاته غير معلومة لنا كآلذات المقدسة .

(مسألة) (فلا بد من البنية) البنية هو البدن المؤلف من العناصر .
والحاصل ان الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحياة ، والحياة مشروطة بالمزاج
والمزاج لا يكون إلا بالتأليف من العناصر - أى البنية - اذ لو لا التأليف
لا يتحقق المزاج .

(مسألة) (وتفتقر) الحياة مضافا الى احتياجها الى اعتدال المزاج ،
وه البنية ، (الى الروح) الحيوانى ، وهى أجسام لطيفة بخارية تتكون من
لطيف الاخلاط الأربعة وتنبعث من القلب الى سائر البدن بواسطة عروق
ناطقة من القلب .

(مسألة) (وتقابل) الحياة (الموت تقابل العدم والملكة) فالموت
عدم الحياة عن محل وجدت فيه كالعدم البصر عن محل وجد
فيه . وذهب بعض الى أن الموت تقابل الحياة تقابل الضدين ، واستدلوا بقوله
تعالى : هو الذى خلق الموت والحياة ، وقد يؤل بأن المراد بالخلق التقدير .

ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب
والخوف والهم والحجل والحقد

أقول : وفيه نظر .

(مسألة) (ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض) فالصحة ملكة
في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها كالأفعال الإرادية
غير مأوفة ، والمرض مقابلها . وما في كشف المراد من الإشكال غير واضح
الوجه ، فان ما ذكره من أقسام المرض كلها أسباب لطريقتين حالتا هي سبب لعدم
جريان الأفعال الطبيعية ونحوها غير مأوفة .

(مسألة) (و) من الكيفيات النفسانية (الفرح) وهو كسائر
الصفات النفسية من الوجدانيات الغنية عن التعريف ، لكن ذكروا في سببه
انه : كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلباً للوصول الى
المتنزه ، (والحزن) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا
هرباً من المؤذى ، ولا بد ان يكون المراد من الطلب والهرب أعم من الفعل
فانه ربما يفرح الشخص بسبب علمه بأنه يكون بعد سنة أو أكثر أميراً
ونحوه كما انه يحزن بسبب علمه بأنه يموت بعد سنة مثلاً ، (والغضب)
وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلباً للإنتقام ، (والخوف)
وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هرباً من المؤذى ، (والهم)
وحيث ان سببه خير يتوقع وشر ينتظر تتحرك الروح الى الداخل والخارج
من جهة تركه من الرجاء والخوف ، (والحجل) وينقبض الروح فيه أولاً
الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً اذ هو مركب من فرع
وفرع ، (والحقد) وهو : تقرر صورة المؤذى في النفس وينتج منه غضب
ثابت مع عدم سهولة الانتقام وعدم صدقته ، ولذا يقل الحقد في الضعفاء
بالنسبة الى الكبراء وفي الكبراء بالنسبة الى الضعفاء .

والمختصة بالكية ، اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتعقير والتقيب والشكل والحلقة ، أو المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة

(مسألة) (و) من الكيفيات (المختصة بالكية) وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم ، فمعرض (اما) للكية (المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء) المعارضات للخط والسطح (والتعقير والتقيب) المعارضين للسطح (والشكل والحلقة) المعارضين للسطح والجسم الطبيعي وسيأتي تفسيرهما ، (أو المنفصلة كالزوجية والفردية) للعدد فان هذه الكيفيات عرضة للكم أولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض .

(مسألة) (فالمستقيم) كما عرفه ارخميدس (أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين) ، فانه لو فرض نقطتان أمكن اتصالهما بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة : لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بدهي ، والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء واهل الغرب فلا تصادم للبداية .

(مسألة) (وكأنه) أي الخط المستقيم (موجود) ضرورة (فكذا الدائرة) وهي على ما عرفوها سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز ، وتكون بحيث يداوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة بينها وبين ذلك الخط المحيط . وقوله : فكذا الدائرة ، اشارة الى رد من زعم ان الدائرة ليست موجودة ، واستدلوا بذلك بأن الخط مركب من أجزاء صغار غير قابلة للتقسيم ، ومن المعلوم ان الكرات الصغار اذا تلات وشكل منها دائرة لا تحصل منها الدائرة الحقيقية اذ يرتفع موضع القطب وينخفض موضع المنطقة . ولكن فيه ما ذكره العلامة (ره) بما لفظه . أن الدائرة المحسوسة موجودة . فاذا

والتضاد متنف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما . والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم ، ومع انضمام اللون يحصل الحلقة

وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء اذناه وان كان لتقصان جزء أملائاه به وان كان لتقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهري - انتهى . هذا مضافا الى ان الاشكال مبنى على وجود جزء لا يتجزأ وقد أبطلناه سابقاً .

(مسألة) (والتضاد متنف عن المستقيم والمستدير) وذلك لأن المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه ، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد ، لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو ، واذا اختلف الموضوع اتنى التضاد (و) كما لا تضاد بينهما (كذا) لا تضاد بين (عارضيهما) اعني الاستقامة والاستدارة لما ذكر في إنتفاء التضاد عن معروضيهما ، وقد أشكل في الحكمين .

(مسألة) (والشكل هيئة احاطة الحد) الواحد كما في الكرة (أو الحدود) المتعددة اثنان كما في نصف الكرة أو أكثر كالملك والمربع وغيرهما (بالجسم) وربما زاد : أو بالسطح ، لدخول شكل الدائرة (ومع انضمام اللون) الى الشكل (يحصل الحلقة) فهي عبارة عن الشكل واللون جميعاً ، فانهم لما وجدوا اجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح جعلوا المركب منها اسماً واحداً وهو (الحلقة) . ثم ان الوضع الذي هو أحد المقولات غير الشكل والحلقة ، اذ هو عبارة عن ملاحظة نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ومجموعها الى الخارج كما سيأتي .

الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهورى ويجب فيه الانكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة ويمرض للموجودات أجمع

(الثالث) من المقولات (المضاف) وهو النسبة المتكررة التي لاتعقل الا بالقياس الى النسبة الاخرى كما ان النسبة الاخرى لاتعقل الا بالقياس الى النسبة الاولى (وهو حقيق) اذا اطلق على نفس الاضافة ، (ومشهورى) اذا اطلق على معروضها ، وذلك كما يقال الأبيض الحقيقى هو البياض والأبيض المشهورى هو الجسم المتصف بالأبيضية ، وقد يمسك الإصطلاح كما تقدم فى بعض المباحث السابقة ولا مشاحة فيه .

(مسألة) (ويجب فيه الإنكاس) فكما ان الاب أب لابن كذلك الابن ابن للاب . وهذا انما يكون فيما اذا نسب أحدهما الى الآخر من حيث ان الآخر مضاف أيضاً بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فاذا قيل الاب أب انسان لم يتمكس فلا يقال الإنسان انسان للاب .

(مسألة) (و) يجب فى المضاف أيضاً (التكافؤ بالفعل أو بالقوة) فاذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجوداً بالفعل ، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة كان الآخر موجوداً بالقوة ، فلا تتحقق الإضافة بين موجود بالفعل وبين موجود بالقوة .

(مسألة) (ويمرض) المضاف (للموجودات أجمع) فيمرض للجوهر كالابوة والبنوة ، وللاكم كالانفلية والاكثية ، والكيف كالاخرية والابدية ، والابن كالاغلية والاسفلية ، والمضى كالانفدية والاحدية ، والاضافة كالاخرية والابدية ، والوضح كالاشد من حيث الإلتصاف بالانحاء والملك كاكسى وأعرى ، والفعل كالاتطمية ، والإفعال كالاشد من حيث التقطع والتسخن .

وثبونه ذهني والاتساع ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه

(مسألة) (وثبونه ذهني) فلا تحقق للإضافة في الخارج وفقاً لجمهور المتكلمين وكثير من الحكماء (والا) يمكن ذهنياً بل كان خارجياً لزم محنورات (الاول) - التسلسل ، فانها لو كانت مرجسودة في الخارج لكانت في محل وحلوها في المحل إضافة بينها وبين المحل وهذه الإضافة مغايرة للإضافة الأولى فننقل الكلام اليها وهكذا ، واليه أشار بقوله : (تسلسل) . لا يقال . زيد مثلاً يحتاج في كونه مضافاً الى عمرو (بالابوة) الى الابوة أما نفس الابوة فلا تحتاج في إضافتها الى زيد الى إضافة أخرى ، فزيد مضاف بفيره والابوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل ، وربما يمثل له بأن المية تحتاج في كونها خارجية الى الوجود والوجود ولكن الوجود لا يحتاج الى الوجود فالمية موجودة بالوجود والصمغ بالوجود بذاته أو يقال التزاق الورق يحتاج الى الصمغ أما التزاق الصمغ بالورق فلا يحتاج الى صمغ آخر حتى يتسلسل . (و) لكن هذا الجواب (لا ينفع) في رد التسلسل اللازم من كون الإضافة خارجية ، اذ (تعلق الإضافة بذاتها) انما ينفع في أن الإضافة لا تحتاج الى إضافة أخرى في إضافتها الى ذات المضاف . أما الذي ذكرنا من تقرير التسلسل بأن الابوة مثلاً حالة في محل وحلوها في ذلك المحل إضافة لها الى ذلك المحل وهو يستدعي إضافة أخرى وهكذا فتعلق الإضافة بذاتها لا ينفع في رده . والحاصل أن التسلسل في المقام من جهتين والجواب انما ينفع في رده من الجهة الأولى لا الثانية .

(و) الثاني - من أدلة عدم كون الإضافة خارجية ما أشار اليه بقوله : (لتقدم وجودها) أي الإضافة (عليه) أي على وجودها ، فانها لو كانت موجودة كان لها مية ووجوداً فإل تصف المية بالوجود لم توجد الإضافة

ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى
ويختص كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف و

لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقديمه على نفسه ، وهو يهديى الاستحالة (و) الثالث - (يلزم) من
عخرجية الاضافة (عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد) فان
الاثنين مثلا ثلثا الثلاثة ونصف الأربعة وخمسا الخمسة وثلث الستة وهكذا
وهذه كلها اضافات فيلزم ان يوجد بوجود الاثنين اضافات لانهاية لها ،
والمفروض انها موجودة والموجودات غير المتناهية محال .

(و) الرابع - (تكثر صفاته تعالى) اذ له سبحانه اضافات بالنسبة
الى كل موجود اضافة العلم والقدرة والخلق الى غير ذلك ، فيلزم أن تكون
صفاته لا تنهى ، وهو محال - فتأمل .

(مسألة) اذا قلنا : زيد أب ، فذات زيد يسمى مضافا حقيقيا ،
مشهوريا ومفهوم الادب يسمى مضافا حقيقيا (و) اذا عرفت ذلك قلنا :
(يختص كل مضاف مشهورى بمضاف حقيقى) فلا يمكن ان يتعدد المضاف
الحقيقى في مضاف مشهورى . مثلا : لا يعقل قيام ابوتين باب واحد ، وكذلك
المكسر فلا يمكن أن يتعدد المضاف المشهورى ويتحد المضاف الحقيقى بأن تقوم
ابوة واحدة بشخصين ، وهذا أمر راضع وقد يستدل للأول بلزوم قيام المثلين
بمعرض واحد والثانى بلزوم قيام عرض واحد بمعرضين وكلامنا محال - فتأمل
(مسألة) الاضافة على قسمين لانه اما ان لا تكون اضافة أحد الطرفين
الى الآخر كاضافة الآخر اليه (فيعرض له الاختلاف) كالابوة والبنوة فان
نسبة الأب الى الابن بالابوة ونسبة الابن الى الأب بالبنوة ، (و) اما ان

الاتفاق إما باعتبار زائد أولاً . الرابع الأبن وهو النسبة الى المكان

تكون الاضافتان بنحو واحد فيمرض له (الاتفاق) كالاخوة فان نسبة أحد الشخصين الى الآخر بالاخوة كنسبة الآخر اليه في الرجلين . أما في الرجل والمرأة فالاضافتان مختلفتان . ومن هنا نشأ اللغز المشهور ان شخصاً قام في جماعة وقال مشيراً الى آخر : أيها الناس هذا أخي ولست بأخيه ، وهذا أبى ولست بابنه . فان القائل كانت امرأة .

(مسألة) عروض المضاف الحقيقي على المضاف المشهورى (اما باعتبار زائد) في أحد الطرفين أوفيها (أولاً) فالاقسام ثلاثة : (الأول) ما لا يكون في الخارج أمر حقيقى باعتباره حصل الاضافة بين الشيئين كالتيامن والتماسر ، فان اضاف اليمين والشمال بهما لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما بل ليس في الخارج الا ذاتا اليمين واليسار . (الثانى) ما يكون في الخارج صفة حقيقية في أحد المضافين باعتباره حصلت الاضافة بين الشيئين كالعالمية والمعلومية ، فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذى هو صفة حقيقية في ذات العالم فهنا أمور ثلاثة : العالم والمعلوم والعلم واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يقتصر الى صفة حقيقية فيه والالزم اضاف المدومات والمتمتعات بالصفات الحقيقية . (الثالث) ان تكون الاضافة باعتبار صفة حقيقية في كل واحد من المضافين كالعاشقية والمعشوقية ، فان العاشق انما يكون عاشقاً باعتبار ادراكه كيفية في المعشوق والمعشوق انما يكون كذلك باعتبار وجود تلك الهيئة المشتركة فيه .

(الرابع) من المقولات (الابن وهو النسبة الى المكان) بالحصول فيه ، أى كون الشيء في الجزء من غير فرق بين كونه أرضاً أو سماً أو ماءً أو هواءً ، مثلاً : لو قلنا : زيد في الدار ، كان الابن غير الجسم وغير المكان

وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

ثم الآين حقيقي وهو نسبة الشيء الى مكانه الخاص كالمثال ، وغير حقيقي وهو
نسبته الى مكان عام .

(مسألة) في أنواع الآين (وأنواعه أربعة عند قوم) من المتكلمين
(هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لأن الجسم في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أم لا ، وعلى الأول فان كان بينهما وسط فهو
الافتراق أم لا فهو الاجتماع ، وعلى الثاني فان كان مسبوqa بمحصوله في ذلك
الحيز فهو السكون وان كان مسبوqa بمحصوله في حيز آخر وهو الحركة ، وبهذا
تبين أن الجسم يجتمع فيه أمران من الأربعة على سبيل الحقيقة لا يجتمعان
ولا يرتضيان . نعم قد يلاحظ هذه الأمور اعتبارية ، فزيد وعمر الجالسان في
مجلس يجتمعان باعتبار المجلس وان كانا مفترقين باعتبار الحقيقة ، كما ان راكب
السفينة ساكن باعتبار السفينة متحرك باعتبار السير .

(مسألة) في تعريف الحركة (فالحركة) عند الحكماء (كمال أول لما
هو بالقوة من حيث هو بالقوة) . أقول : يطلق الكمال بمعنىين : (الأول)
الشيء الحاصل بالفعل ، وإنما سمي كمالاً لأن في القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس
اليها (الثاني) الأمر اللائق بالمحل . والمراد بالكمال في المقام المعنى الأول . اذا
عرفت هذا قلنا : الجسم حال حصوله في المكان الأول يفرض له كمالان :
الأول الحركة الثاني الحصول في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين ، اذ مالم
تحصل هي لم يحصل السكون في المحل الثاني . وعلى هذا فالحركة كمال أول للجسم
الذي هو بالقوة في المكان الثاني . والحاصل ان الحركة كمال أول والوصول كمال ثان .
ولا يخفى ان حق العبارة ان يقال : الحركة كمال أول لما هو بالقوة في

أو حصول الجسم في مكان بعد آخر ، ووجودها ضروري

المكان الثاني . وقوله : « من حيث هو بالقوة » إشارة الى ان الحركة تضارق سائر الكمالات اذ الكمالات اذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل ، والحركة ليست كذلك إذ حصولها للجسم انما يكون لحصول الجسم في المكان الثاني وهو ليس بمحصل فعلا . وتوضيحه بلفظ القوشجي : فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلًا بالقوة فهي كال أول لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لامن حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كدائر الكمالات ، فان الحركة لا تكون كالا للجسم في جسيته أو في شكله أو في نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة . أعني الحصول في المكان الآخر - انتهى . ولا يخفى ان مثالنا بالمكان من باب ذكر احد افراد الحركة والا فالحركة عند السمكة تقع في المقولات الآخر . (أو) تعرف الحركة بما ذكره المتكلمون من انها (حصول الجسم في مكان بعد آخر) . وبعبارة أخرى : انها عبارة عن الكون في المكان الثاني اذ ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني . وربما يعترض على ذلك بأن الحركة ليست هي الحصول في المكان الثاني اذ الحركة على الفرض تنتهي بالحصول في هذا المكان والجواب : انها الحصول الأول في هذا المكان وانما تنتهي في الآن الثاني لافي الآن الأول .

(مسألة) في كون الحركة ضرورية (ووجودها ضروري) خلافاً لزينون وأتباعه حيث قالوا : انها ليست موجودة . واستدلوا لذلك بما تقدم من ان الحركة لو كانت حال حصول الجسم في المكان الأول فالمفروض ان

ويتوقف على المتقابلين والعنيتين والمنسوب اليه والمقدار ، فامنه وما اليه
قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران

الجسم لم يتحرك بعد ، ولو كانت حال حصوله في المكان الثاني فالمفروض أن
الحركة منتهية ، ولو كانت حال توسط الجسم بينهما وهو خلف لانه لا واسطة
بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثان . والجواب ما عرفت .

(مسألة) (ويتوقف) وجود الحركة (على) ستة امور فلا بد في
تحقق الحركة منها : (المتقابلين) اى مامنه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة
وهو المنتهى ، وانما سماها متقابلين لثقابل المبدأ والمنتهى فلا يحتملان في شئ .
واحد باعتبار واحد . (والعنيتين) اى ما به الحركة وهو العلة الفاعلية وماله
الحركة وهو العلة القابلية التى هى عبارة عن الجسم . (والمنسوب اليه) اى
الذى فيه الحركة وهو المقولة لان الحركة انما تقع في المقولة كما سيأتى في قوله :
ففى الحكم ، الخ . (والمقدار) اى الزمان فان الزمان مقدار الحركة .

(مسألة) (فامنه وما اليه قد يتحدان محلا) فيكون محل بدء الحركة
بعينه هو محل نهايتها كالتقطة في الحركة المستديرة فانها مبدأ الحركة الاستدارية
ومنتهاها لكن باعتبارين ، (وقد يتضادان) اما (ذاتا) فيكون مبدأ
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وهكذا ، (و) أما (عرضا) كالحركة من اليمين الى الشمال
فان ذات كل واحد من اليمين والشمال نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل تضاد
بالمفروض . فان هذه النقطة مبدأ للحركة وتلك منتهاها .

(مسألة) (ولهما) اى للمبدأ والمنتهى - الذين تقدمما بلفظ : مامنه وما
اليه - (اعتباران) : (الاول) - بالقياس الى ذى المبدأ وذى المنتهى
بالتضاييف فان المبدأ مضاف الى ذى المبدأ والمنتهى مضاف الى ذى المنتهى ،

متقابلان أحدهما بالنظر الى ما يقالان له، ولو اتحدت الطائزاتني الملول

اذ لاينفك تصور المبدأ من ذى المبدأ والمتهى من ذى المتهى كما لاينفك تصور الابوة عن النبوة . (الثاني) بقياس كل واحد الى صاحبه بالتضاد فان المتبدأ مضاد للمتهى كالعكس . وهذا اعتباران (متقابلان) فان التضائيف مقابل للتضاد كما لاينفى . وقد عرفت أن (أحدهما) اى احد هذين الاعتبارين وهو التضائيف انما كان (بالنظر الى ما يقالان له) وهو ذو المبدأ وذو المتهى بخلاف الاعتبار الآخر الذى هو التضاد فانه انما كان بالنظر الى الآخر .

(مسألة) لايمكن ان تكون العلة الفاعلية للحركة - وهى المحرك - متحدة مع العلة المتأبيلية للحركة - وهى المتحرك - بمعنى انه لايجوز ان يكون الشئ محركاً لنفسه بل انما يتحرك الجسم بقوة مجردة اما فيه كالتبيعة أو خارجه عنه كالفاسر (و) ذلك لوجهين :

(الاول) - انه (لو اتحدت الطائزات) الفاعلية والقابلية (اتنى الملول) أى الحركة ، لأن الجسم اذا كان علة لحركة نفسه لكان علة لاجزاء الحركة أى الواقعة منها فى الآن الاول والثانى والثالث وهكذا . وحينئذ يكون الجسم مقتضياً لبقاء الجزء الاول وغيره الى الابد ، اذ يستمر الملول باستمرار علة ولو بقى الجزء الاول من الحركة اقتضى أن لا يوجد الجزء الثانى لامتناع اجتماع أجزاء الحركة فى الوجود وبجهد الجزء الاول لا يوجد الحركة فيكون ما فرضناه موجوداً غير موجود وهو خلف .

وان شئت قلت : ان الجزء الاول من الحركة اذا وجد فاما ان يبقى أو يعدم ، فان بقى فاما أن يتحقق الجزء الثانى أم لا ، فان تحقق الجزء الثانى لزم اجتماع الاجزاء للحركة التدريجية وهو محال . وان لم يتحقق لم يكن هناك حركة اذ لا تكفى فى تحققها جزء واحد فقط ، وان عدم لم يكن مستنداً الى ذات

وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما

الجسم اذ يلزم منه بقاء العلة وانتفاء المعلول وهو محال .

(الثاني) - ما أشار اليه بقوله : (وعم) المعلول - أى الحركة - جميع الاجسام ، فان الاجسام متساوية في الية فلو اقتضى الجسم لذاته الحركة لزم عمومها لكل جسم ويلزم منه ان يكون كل جسم متحركاً وهو معلوم العدم . لا يقال : هذان الدليلان غير تامين لما يرد عليهما من النقض بالقوة المدووعة في الأجسام . فان القوة المدووعة أمر مستمر الوجود كالمتحرك ولم يلزم من استمرارها انتفاء الحركة وكذلك هي في عامة الاجسام ولم يستلزم من عمومها عموم الحركة . وعلى هذا فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك أيضاً محركاً لذاته ، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين من انتفاء الحركة وعمومها .

لأنا نقول : فرق بين الجسم وبين القوة المحركة ، فان الجسمية في الجميع واحد بخلاف الطبايع فانها مختلفة ، فاذا كان الجسم علة للحركة لزم انتفائها لما تقدم (بخلاف الطبيعة المختلفة) فان الطبيعة تقتضى الحركة في بعض الأحوال - وهو الخروج عن المكان الطبيعي - فتقتضى الطبيعة حينئذ الحركة ليحصل الجسم في ذلك المكان ، فلا تكون الطبيعة لذاتها مقتضية للجزء الأول حتى يبقى الجزء الأول ببقائها بل تقتضى الجزء الأول ليحصل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الأول ببقاء الذات ، وكذلك لو كان الجسم علة للحركة لزم عمومها لما تقدم ، بخلاف الطبيعة (المستلزمة) للحركة (في حال ما) وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، أما حال بقاءه في مكانه فلا تقتضى الحركة . هذا ، والاقترب ان يكون قوله : « بخلاف الطبيعة المختلفة » جواباً عن النقض بالعموم وقوله : « المستلزمة » جواباً للنقض بانتفاء المعلول ، وسوق الدليل على هذا لايجزى .

والمنسوب اليه اربع ، فان بساط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم
اجزائها ، والمضاف تابع وكذا متى والجددة دفعة

(مسألة) (وللمنسوب اليه) اى المقولة التى تقع الحركة فيها (اربع)
الكم والكيف والايين والوضع ، واما باقى المقولات فلا تقع فيها الحركة ،
(فان بساط الجواهر توجد دفعة) وتعدم دفعة فلا تقع فيها الحركة ، اذ
الحركة فى المقولة عبارة عن انتقال تلك المقولة من نوع منها الى نوع آخر منها
والجوهر البسيط لا يكون فيه التدريج ، لما قلنا من ان وجوده دفى وفساده
دفى . (ومركباتها) اى الجواهر المركبة (تعدم بعدم اجزائها) فلا يقع
فيها الحركة ، فان المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس يباق حال الحركة .
اذلو وقعت الحركة فى جوهر مركب كان معناه زوال ذلك المركب تدريجاً حتى
يحصل مركب اخر مكانه وانعدامه يكون بانعدام احد اجزائه . وقد عرفت
ان انعدام البسيط دفى فانعدام المركب ايضا دفى .

هذا ، ولكن اختار جماعة من المحققين تحرك الجوهر . (والمضاف)
لا تقع فيه الحركة لانه (تابع) لمعرضه ، فان كان معرضه قابلاً للحركة
كان المضاف قابلاً لها والا فلا ، لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع
أو تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلاً بالمفهومية . وقد عرفت
انه ليس كذلك (وكذا متى) مقولة غير مستقلة بل تابعة لمعرضه فالحركة فيه
باتت تابعة لتحرك الكيف مثلاً من الصفرة - فى التمر مثلاً - الى الحمرة يكون فى
الزمان فرمان الاولى غير زمان الثانية فالحركة فى الكيف - فى المثال - بحيث
ان الزمان لازم لذلك المتغير يقع فى الزمان نفسه تبدل . (والجددة) تقع
ر دفعة) فلا تدرج فيها حتى تقع فيها الحركة .

ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ، ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المسكوبة عليه ولصدع الآنية عند الغليان

(ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال) لما عن الشيخ من أن المنتقل من التسخن الى التبريد - مثلاً - لا يكون تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معاً ، لأن التبريد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ، ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهاً الى الضدين وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبريد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فينبها زمان سكون كباين الحركتين الا يثبتين المتضادتين ، فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبريد .

(مسألة) في بيان الحركة في المقولات الأربع (فني الكم) تقع الحركة (باعتبارين) : الأول التخلخل والتكاثف ، والثاني النمو والذبول . (أما الأول) فالتخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف عبارة عن نقصان مقدار الجسم من غير أن يفصل منه جزء ، والدليل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار وقرع ذلك في الخارج الذي هو أدل دليل على إمكانه (لدخول الماء القارورة المسكوبة عليه) أى على الماء . بيانه : ان القارورة اذا كتبت على الماء لم يدخلها الماء فاذا مضت مصاً فويماً وسد رأسها بشيء بحيث لم يدخلها الهواء ثم كتبت على الماء دخلها ، فقدم دخول الماء في الحالة الأولى ليس الا للمنفعة الهواء الذي فيه عن دخول الماء . دخوله في الحالة الثانية لان المص اخرج بعض الهواء ، وحيث يتمتع الخلاء يصير الهواء الباقي متخلخلاً فلا بد وان يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص ، فاذا كتبت القارورة على الماء داخلها الماء فماد الهواء المتخلخل الى مقداره الطبيعي . (وصدع الآنية عند الغليان) فان الآنية

وحركة أجزاء المتغذي في جميع الأقطار على التناسب وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها

المملوءة ماء إذا شد رأسها شدا محكما ووضعت على النار حتى اشتد ظيان مائها تنشق ، وليس ذلك إلا لأن الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازياد حجمه بحيث لانسعه الآنية وليس ازدياد الحجم بتدخل النار أو الهواء لفرض عدم المتغذي فيها . (وأما الثاني) - اعني الحركة في الكم باعتبار النمو والذبول - فتقول : النمو عبارة عن ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية ، والذبول عكسه فهو نقصان حجم الأجزاء الأصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على النسبة الطبيعية . ومن ذلك يعرف الفرق بينها وبين السمن والهزال والورم والرجوع (و) كيف كان في (حركة أجزاء المتغذي في جميع الأقطار على التناسب) دليل لحركة الجسم في الكم ، لأن الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ونقص مقدارها عند الذبول .

(مسألة) (و) تقع الحركة (في الكيف) وذلك (للاستحالة المحسوسة) فإن الماء البارد يصير حاداً بالتدرج وبالعكس ، والحصرم يتقل من المحوطة الى الحلاوة ومن الحاضرة الى الحرة وهكذا .

لا يقال : من المحتمل ان يكون في الماء أجزاء كامنة من النار ثم تظهر عند الحرارة ، وكذا أجزاء كامنة من البرودة ثم تظهر عند العكس وهكذا ، فتظهر كل جزء من الأجزاء الكامنة (مع) الحالة الملائمة لها . لا نقول : (الجزم ببطان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها) كاف في اجلال هذا الزعم ، فانه لو كان في الماء أجزاء كامنة من النار لزوم الحس بها عند ادخال اليد في الماء وهكذا في سائر الكيفيات ، فليزم الاحساس بالحلاوة عند مضغ الحصرم ،

وفي الآين والوضع ظاهر. ويمرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار، والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف

(مسألة) (و) تقسح الحركة (في الآين) بديهة ، فان المتحرك يتحرك من مكان الى مكان بل الحركة اللغوية والعرفية ليست الا في هذه المقولة (مسألة) (و) تقع الحركة في (الوضع) وهو (ظاهر) ايضاً ، فان معنى الحركة فيه ليس الا التغير من وضع الى وضع بالتدرج من غير تبدل المكان وكذلك الحركات الدولية . ثم ان الفرق بين الحركة الآنية والوضعية ظاهر .

(مسألة) في تقسيم الحركة الى الواحد والمتعدد . (ويمرض لها) أى للحركة (وحدة) اذا اتحد فيها امور ثلاثة (باعتبار وحدة المقدار) وهو الزمان ، فان الزمان لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لبداية ان الحركة في هذا اليوم غير الحركة في الغد . (والمحل) أى الموضوع ، فان الموضوع لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لوضوح ان حركة زيد غير حركة عمرو . (والقابل) أى المقولة التي فيها الحركة كالحركة الكيفية وغيرها ، اما مع وحدة الموضوع والزمان فيمكن تعدد الحركة في المقولة كالجسم الواحد الذي يتحرك في الزمان الواحد حركتي الكيف والآين (واختلاف المتقابلين) أى مبدأ الحركة ومنتهاها (والمنسوب اليه) أى المقولة التي تقع فيها الحركة (مقتض للاختلاف) في الحركة ، فالتحرك من اليمين الى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيهما ، بل مجرد اختلاف المبدأ أو المنتهى موجب لاختلاف الحركة ، كما ان الاختلاف في المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الآين مقتض لاختلاف الحركة .

وتضاد الأولين التضاد ، ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام
ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة
ولا يختلف بهما للمية .

(مسألة) (وتضاد الاولين) أى المبدأ والمنتهى مقتضى (التضاد)
في الحركة ، فالحركة من الأعلى الى الأسفل تضاد الحركة من الأسفل الى
الأعلى والحركة من النمو الى الذبول تضاد الحركة من الذبول الى النمو وهكذا .
(مسألة) في ان انقسام الحركة ليس بالمبدأ والمنتهى ولا بالفاعل (ولا
مدخل للمقابلين) أى المبدأ والمنتهى (والفاعل في الانقسام) للحركة بل
انقسام الحركة تارة بانقسام الزمان فان الحركة في نصف يوم نصف الحركة
في يوم مع التساوى في السرعة والبطء ، وتارة بانقسام المتحرك فان الحركة
عرض حال في المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كاتقسام البياض بانقسام
الجسم الذى حل فيه البياض ، وتارة بانقسام المسافة فان الحركة الى نصف
فرسخ نصف الحركة الى رأس فرسخ .

(مسألة) (ويعرض لها) أى للحركة (كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة) وهذان أمران نسيان غالبا ، فالسريع بطيء
بالنسبة الى الأسرع والبطيء سريع بالنسبة الى الأبطأ . نعم لا يمكن السرعة بحيث
تخرج الحركة عن الزمان والمكان ولا البطء كذلك ، فالمرتبتين للتين بعدهما
السرعة الخارجة عن الزمان والمكان أو البطء الخارج عنهما لا تكونان نسبتين
بل حقيقتين ، ولهذا قيدنا النسبية بالغالب . (ولا يختلف بهما) أى بالسرعة
والبطء (المية) لآنا نقسم جنس الحركة الى البطيء والسريع كما نقسمها الى
الصاعد والهابط ، وكما ان الصعود والهبوط واردان على مرتبة واحدة من المية

وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلية لا تخل السكّنات والا لما
احس بما اتصف بالمقابل

كذلك السرعة والبطء . وربما يستدل لذلك بأن الكيفيتين في الحقيقة واحدة
وانما تختلفتان بالقياس ، فها هو سريع بالنسبة ببطء بالنسبة ، ولو كانت هناك
مهيئتان لزم صدقهما على مرتبة واحدة وهو محال اذ لا يعقل اجتماع المهيئتين في
وجود كما لا يعقل وجودان مع اتحاد المية .

(مسألة) في سبب البطء (وسبب البطء الممانعة الخارجية) كرمي الحجر
في الماء فانه يسير بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة (أو) الممانعة (الداخلية)
كثقل الجسم فانه سبب لبطء الحركة في الحجر المرمى الى فوق . و (لا) يكون
سبب البطء (تخل السكّنات) كما عن المتكلمين ، فالحركة السريعة تكون
السكّنات المتخللة فيها أقل من السكّنات المتخللة في الحركة البطيئة . فلو فرض
سهمان يقطع أحدهما نصف الميل في نصف ساعة ويقطع الآخر نصف الميل
في ساعة ، وفرض أن السكّنات المتخللة في حركة الأول عشرون تكون السكّنات
المتخللة في حركة الثاني أربعين . لكن هذا الرأي غير صحيح (والا لما احس بما
اتصف بالمقابل) أي ما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء . بيان
ذلك ان نسبة السكّنات المتخللة بين حركات السيارة التي تمضي في الساعة
الواحدة فرسخاً الى حركاتها المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الطائرة
التي تمضي في الساعة الواحدة مائة فرسخ الى حركات السيارة ، فيلزم ان تكون
السكّنات المتخللة في حركة السيارة أكثر بمقدار مائة مرة تقريباً على حركات
السيارة ، ولازمه ان لا تكون حركة السيارة محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكّنات تزيد عليها بمائة مرة تقريباً . وان شئت قلت : يلزم ان تكون
للسيارة حركة واحدة ومائة سكون تقريباً وهكذا ، وهو بديهي البطلان .

ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

(مسألة) كل حركة يكون لها رجوع سواء رجع في الخط الذي سار فيه - وتسمى بالحركة ذات الانعطاف - أم رجع في غير ذلك الخط - وتسمى بالحركة ذات الزوايا - لا بد وأن يحدث سكون في انتهاء الحركة الأولى وابتداء الحركة الثانية ، فلا تتصل الحركتان الدائمة والراجعة . وإلى هذا أشار بقوله : (ولا اتصال لذوات الزوايا) وإنما سميت هذه الحركة بذوات الزوايا ، إذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع . مثلاً : لو رمينا حجراً إلى فوق ثم رجع نحو اليدين كان خط ذهابه متلعماً للزاوية وخط رجوعه متلعماً آخر ومحل اتصال الضلعين زاوية بديهة ، (و) كذا لا اتصال لذوات (الانعطاف) وإنما سميت هذه الحركة بذلك لمعطف الجسم الذهاب ورجوعه .

ثم إنما لزم أن يكون بين الحركتين - يكون (لوجود زمان آني الميلين) أى أن الميل صعوداً وأن الميل هبوطاً مثلاً . بيان ذلك : أن الجسم له علة للصعود وهى القسر وعلة للنزول وهى الطبع ، ففي آخر نقطة من نقاط الصعود تصبح العلة القسرية - لامتناع انفكاك المعلول عن العلة - وفي أول نقطة من نقاط الهبوط تصبح العلة الطبيعية - لذلك - وليس آن الوصول إلى المنتهى فهو آن الشروع في الهبوط لاستحالة اجتماع الميلين المضادين ، فبين الآتين زمان لامتناع تالى الآتات وذلك الزمان لا حركة فيه ، وإلا لكانت اما إلى المنتهى واما عن المنتهى وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان السكون . وربما يستدل لذلك بدليل آخر وهو أن الحركة إلى فوق إنما تحدث بالقسر وكلما ازداد الجسم علواً ضعف القسر وقوى الطبع إلى أن يغلب الطبع على القسر فيرجع ، وغلبة الطبع على القسر لا تكون إلا بعد تعادلها - إذ لا ينقلب المطلوب من المخلوية إلى الغالبية دفعة من غير تخلل تبادل للزوميه الطفرة

والسكون حفظ النسب فهو ضد ، ويقابل الحركتين وفي غير الأين
حفظ النوع ، ويتضاد لتضاد ما فيه . ومن السكون طيبي وقسري

المستحيل ، وحين التعادل لا بد وأن يكون الجسم ساكنا وإلا لزم الترجيع
بلا مرجع وهو محال .

(مسألة) في تعريف السكون (والسكون) عند المتكلمين (حفظ
النسب) بين الأجسام الثابتة على حالها (فهو ضد) للحركة . وذهب الحكماء
الى كون السكون عسما وأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . فالتقابل
بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة (ويقابل) السكون (الحركتين)
المراد اما الحركة الى ذلك المكان المستقر فيه الجسم والحركة عنه ، واما
الحركة الوضعية والانية ، واما الحركة المستقيمة والمستديرة . وعلى أى
حال فهذا كله تعريف للسكون في الأين ، (و) اما السكون (في غير
الأين) من سائر المقولات الكم والكيف والوضع فهو عبارة عن (حفظ
النوع) الحاصل بالفعل من غير تغيير بأن يقف الجسم - في الكم - فلا ينمو
ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف - وفي الكيف - لا يشتد ولا يضعف
- وفي الوضع - من غير تبدل الى وضع آخر .

(مسألة) (ويتضاد) بعض أفراد السكون مع بعض أفراده الآخر
كما يمرض التضاد في الحركة (لتضاد ما فيه) أى المقولة التي يقع فيه السكون
مثلا : السكون في المحل الأعلى يضاد السكون في المحل الأسفل وكذلك سكون
الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وهكذا السكون في الكم والوضع .
(مسألة) (ومن السكون) الذى هو عبارة عن حصول الجوهر في
الحيز الذى هو جلد شامل للحركة والسكون (طيبي) بأن يكون طبيعة
الشيء تقتضى الحركة أو السكون (وقسري) يسكن أو يتحرك بالجبر على

وارادي ، فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا تكون دورية ، وفسريتها مستندة الى قوة

خلاف الطبيعة والارادة (وارادي) يسكن أو يتحرك بالارادة . وقد ذكر في وجه الحصر ان مبدأ كل من الحركة والسكون ان كان خارجا عن ذات الشيء فهو قسري وإلا فان كان مقارنا للقصد فهو إرادي وإلا فهو طبيعي .

(مسألة) (فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي) لأن الحركة أمر غير مستمر والطبيعة أمر مستمر ، فلو كانت الطبيعة علة للحركة لزم أن يتحرك الجسم دائما . وحيث ان الحركة الدائمة غير موجودة فليست الطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعي فتعمل الطبيعة حينئذ (ليرد الجسم اليه) أي الى الأمر الطبيعي (فيقف) لزوال شرط الحركة . ومثال الطبيعة في الآين الحجر المرمى الى فوق فانه يرجع وفي السكف الماء المسخن فانه يبرد ، وفي الكم الذابل للرض فانه ينمر ، وفي الوضع ما لو كان أحد أطراف الدولاب أنقل ثم صار ذلك الطرف الى اليمين مثلا فانه يتحرك حتى يصل الثقل الى التحت . (فلا تكون) الحركة الطبيعية (دورية) بأن يكون هناك جسم يتطلب بطبيعته حركة دورية ، إذ الحركة الطبيعية تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية طلبا للحالة الطبيعية والحركة الدورية ليس كذلك إذ كل نقطة فرضناها مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ولا يعقل أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وعلى هذا تنحصر الحركات الطبيعية في الحركة المستقيمة .

(مسألة) (وفسريتها) أي الحركة القسرية (مستندة الى قوة)

مستفادة قابلة للضعف ، وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ،
وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة

في المتحرك (مستفادة) من مبدأ خارجي وتلك القرة (قابلة للضعف)
كالحجر المرمى الى فوق فلا تزال القوة القاسرة تضعف الى أن تتعادل مع
الطبيعة فيسكن الجسم آنأ - كما تقدم - ثم تغلب الطبيعة فيرجع الجسم الى
نقطته المطلوبة .

(مسألة) (وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا) فليس له شرط
بخلاف الحركة الطبيعية التي عرفت انها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة أمر
غير طبيعي . ثم السكون منه قسري كالحجر الواقف في الهواء والرق المربوط
تحت الماء ، ومنه ارادى كسكون العيران في مكان ، ومنه طبيعي كسكون
الحجر على الأرض .

(مسألة) في تقسيم الحركة الى بسيط ومركب (وتعرض البساطة ومقابلها)
أى التركيب (للحركة خاصة) فبعض الحركة بسيطة كحركة الحجر المرمى الى
فوق وبعضها مركبة كحركة الثملة على الرحى إذ اختلفت في المصداك لو ادير الرحى
الى اليمين وتحركت الثملة الى اليسار كحركة الثملة مركبة من الارادية والقسرية . ثم ان
تساوت الحركتان بأن حركت كل واحد منهما في الدقيقة فترأ مثلا رؤى الثملة
ساكنة وان زاد أحد الحركتين تقدمت الثملة الى تلك الجهة بمقدار فضل حركة
الزائد على الناقص ، ثم انه لا يعقل السكون المركب ، ولذا قال المصنف (ره):
« خاصة ، اما سكون الانسان على الأرض الذي ربما يقال انه مركب من
سكون ارادى للانسان وسكون طبيعي للأرض فيه ان السكون واحد وإنما
يكون له سببان .

(مسألة) في ان جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - الذى

ولا يمل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور . الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه بالحصول فيه ، والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر

هو الحصول في الحيز - ليس له علة هي الكائنية حتى تمل الحركة والسكون بذلك المعنى (ولا يمل الجنس) أى الحصول في الحيز (ولا أنواعه) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (بما يقتضى الدور) وهو الكائنية ، وذلك لأن الكائنية ممل عندم بالسكون الذى هو حصول اجهور في الحيز ، فلو كان الحصول في الحيز أو أنواعه معللا بالكائنية لزم الدور . (مسألة) في المتى (الخامس) من المقولات (المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه) أى الحد من الزمان وهو الآن (بالحصول فيه) أى في الزمان كالصوم في اليوم أو في طرفه كالوصولات والماسات ، فان الوصول يقع في طرف من الزمان ولذا يسأل عنه بمى .

ثم ان المتى حقيق اذا كان الزمان لايفضل عن الشيء كوقوع الصوم في اليوم فان اليوم لايفضل عن الصوم ، وغير حقيق وهو ما يفضل الزمان عن الشيء كوقوع الصلاة في اليوم . نعم لو قلنا الصلاة وقعت في ساعة كذا اذا استغرقتها كان المتى حقيقاً . والفرق بين المتى الحقيق والابن الحقيق ان المتى الواحد يشترك فيه كثير لوقوع أشياء كثيرة في زمان واحد بخلاف الابن الواحد فلا يقع فيه إلا شيء واحد .

(مسألة) في تعريف الزمان (والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها) أى للحركة (باعتبار) ليس هو الاعتبار ال (آخر) الذى به يمرض التقدم والتأخر ، فان الاعتبار الأول لايجتمع

وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ، ولا يفترق وجود معرضها ولا عدمه اليه

المتقدم والمتأخر اما بالاعتبار الثاني فانها يجتمعان . قال العلامة : الحركة تعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدر باعتبارهما ، فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بقصاها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزائها المسافة على بعض ، فان الجزء من الحركة العاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على العاصلة في المتأخر منها ، وكذلك العاصلة في المتقدم من الزمان متقدم على العاصلة في متأخره ، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان المتقدم من المسافة يجمع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة ، ويحصل للحركة تعدد عدد بالاعتبارين فالزمان مقدر الحركة ويقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور . والى هذا أشار بقوله : « باعتبار آخر ، أى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان - انتهى .

(مسألة) (وإنما تعرض) هذه (المقولة) عنى متى أولا و (بالذات للمتغيرات) كالحركات ثم تعرض ثانيا (وبالعرض لمعرضها) فان مالا تغير فيه لا يعرض له متى إلا باعتبار صفة متغيرة له ، فالجسم إنما يعرض له متى بواسطة عروض الحركة له .

(مسألة) في أن وجود الجسم الذي هو معرض المتغيرات لا يحتاج الى الزمان (ولا يفترق وجود معرضها) أى وجود معرض المتغيرات (ولا عدمه) أى عدم معرضها (اليه) أى الى الزمان ، وذلك لأن الزمان متأخر عن المتغيرات لأن الزمان مقدارها - والمقدار متأخر عن ذى المقدار - والتغيرات متأخرة عن المتغيرات لأن التغير وصف والوصف

والطرف كالنقطة وعدم في الزمان لا على التدريج ، وحدوث العالم يستلزم

متأخر عن الموصوف ، فالزمان متأخر عن المعروضات . فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزوم الدور المحال .

(مسألة) (والطرف) للزمان ويراد به الآن (فالنقطة) فكما ان النقطة ليست جزءاً من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان لأنه لو كان جزءاً لزوم أحد الأمرين اما عدم تنامي التقسيمات أو وجود الجوهر الفرد ، فانه لو كان غير قابل للتقسيم لزوم وجود الجوهر الفرد وقد تقدم بطلانه . ولو كان قابلاً لزوم عدم التنامي . وعلة في القوشى بأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان ، والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست أجراً لها وإلا لما أمكن تقسيمها الى ما يريد تقسيمها إليه ، لأن التنصيف يكون تليفاً والثالث تخميصاً وعلى هذا .

(و) ان قلت : الآن جزء من الزمان لأن عدم الآن سواء كان تدرجياً أو دفعياً ثبت جزئيته : اما لو كان تدرجياً فلا أنه اذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد فلا يكون آنأ بل زماناً ممتداً وهو خلف ، واما لو كان دفعياً فلا أنه يتصل حيثئذ وجوده بعدمه ، إذ لو لم يتصل لكان الآن في الزمان الذي بين وجوده وعدمه لاموجوداً ولا معدوماً وهو محال ، واذا اتصل وجوده بعدمه لزوم تنامي الانات المستلزم لتزكم الزمان منها وهو باطل لعدم كون الزمان مركباً قلنا : (عدمه في الزمان) الذي بعده (لا على التدريج) ولا على الدفعة ، فان عدم الشيء قد يكون في آن كعدم الجسم وقد يكون في الزمان تدرجياً كعدم الحركة أو بدون تدرج كاللامعة وعدم الآن - فأمثل .

(مسألة) (وحدوث العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (يستلزم

حدوثه . السادس : الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين ، وفيه تضاد وشدة وضعف . السابع : الملك وهو نسبة التملك . الثامن والتاسع : أن يفعل وأن يفعل

(حدوثه) أى حدوث الزمان ، لما تقدم من أن كل ماسوى الله تعالى فهو حادث والزمان منه فهو كملك .

(مسألة) فى الوضع (السادس) من المقولات (الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين) نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة أجزائه الى الامور الخارجة عنه ، كالقيام من مقولة الوضع وهو هيئة تعرض للجسم الانسان باعتبار نسبة رأسه الى رجله بهذه النسبة الخاصة ونسبة رأسه الى فوق ، ولهذا كان الاتكاس والجلوس وضعين آخرين لفقد النسبة الثانية فى الاتكاس وفقد النسبة الاولى فى الجلوس .

(مسألة) (وفيه) أى فى الوضع (تضاد) كالقيام فانه ضد للاتكاس (وشدة وضعف) فان الشئ قد يكون أشد اتصافا من غيره فيكون ذلك الغير أضعف اتصافا وهكذا .

(مسألة) فى الملك (السابع) من المقولات (الملك وهو نسبة التملك) المراد بالملك الملك أى الحاصل من المصدر لا المصدر . وقد يعبر عن هذه المقولة بالجدة . وتعريفها انها هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم الى ما يلاصق جميعه أو بعضه بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلخ والتغتم . ثم ان هذه المقولة قد تكون ذاتية كذنبه احاب الكيش اليه وقد تكون عرضية كالتمم والتقصص .

(مسألة) فى مقولتى الفعل والانفعال . (الثامن والتاسع) من المقولات (أن يفعل وأن يفعل) وهما تأثير الشئ فى غيره وتأثر ذلك

والحق ثبوتها ذهناً وإلا لزم التسلسل .

الغير عنه كتأثير النار في الماء وتأثير الماء بها ، (والعق ثبوتها ذهناً) ولا ثبوت لها في الخارج (وإلا لزم التسلسل) لأن ثبوتها يستدعي علة مؤثرة فيها فلتلك العلة نسبة الفعل فيهما ولها نسبة الاتفعال الى العلة . وهذا يستدعي ثبوت فعل واضفال آخر وهكذا الى غير النهاية .

(المقصد الثالث)

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول :
(الفصل الأول) في وجوده . الموجود ان كان واجبا فهو
المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل .

الثاني في صفاته : وجوده في العالم بحدوده ينفي الإيجاب

(المقصد الثالث) من مقاصد الكتاب (في إثبات الصانع تعالى
وصفاته وآثاره ، وفيه فصول) :

(الفصل الأول في وجوده) والدليل على ذلك ان (الموجود ان
كان واجبا فهو المطلوب) لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وان كان في إطلاق
لفظ الواجب عليه نوع اشكال لتوقيفية الأسماء والصفات ، (وإلا) يكن
واجبا (استلزمه) لأن الممكن الموجود ان كان مستندا الى غيره من الممكنات
فان ذهبت سلسلتها الى مالا نهاية له لزم التسلسل وان رجعت الى بعض أفرادها
المتقدمة لزم الدور وكلاهما باطل (لاستحالة الدور والتسلسل) كما تقدم .
وربما يقال : ان قوله تعالى : « أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد .
اشارة الى هذا ، إذ الحضور على كل شيء يستلزم سببه عليها ، والممكن
لا يمتثل أن يكون سابقا .

(الفصل الثاني في صفاته) تعالى وفيه مسائل :

(مسألة) في انه تعالى قادر عتار (وجود العالم) بل كل ذرة من
ذراته (بعد عدمه ينفي الإيجاب) في الفاعل ، خلافا لشريعة من الفلاسفة

والواسطة غير معقولة، ويمكن عروض الوجوب والامكان للآثر باعتبارين

القائلين بكونه تعالى فاصلا بالايجاب . والدليل على المختار انه لو كان قاعلا بالايجاب لزم اما قدم العالم أو حدوثه تعالى ، وذلك لأن المؤثر الموجب يلزمه أثره فان كان المؤثر قديما لزم قدم العالم وان كان العالم حادثا لزم حدوث المؤثر . ثلثا يلزم التفكيك بين العلة الموجبة والمعلول - وقد عرفت حدوث العالم وقدم الباري تعالى . وللخصم في المقام شبهات نذكرها مع جوابها :

(الاولى) - لم لا يجوز أن يكون الباري قديما موجبا للعالم حادثا إذ الحوادث لا يدل على اختيار الباري لامكان أن يكون للباري معلول قديم ذو اختيار ؟ (و) الجواب ان (الوساطة) بين الباري والعالم (غير معقولة) إذ الوساطة اما مجرد واما مادية وكلاما مستحيل : اما المجرد فقد تقدم عدمه إذ لو كان الصادر الأول مجرداً لم يعقل وجود مادي أبداً ، واما المادي فلأنه لا يعقل قدمه إذ هو متغير والمتغير غير قديم .

(الثانية) - ان القدرة على الشيء بمعنى محبة الفعل والترك محال ، لأن المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الآثر ، لامتناع تخلف الآثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجرد الآثر ، وعليه فليس المؤثر قادراً بل موجبا . (و) الجواب : ان القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وان اجتمعت مع ارادة الترك امتنع ، فالفعل في حد ذاته بما تشمله القدرة وان كان (يمكن عروض الوجوب) او الامتناع (والامكان للآثر باعتبارين) فباعتبار ذاته يمكن وباعتبار ارادة المؤثر ولا إرادته واجب او ممتنع . والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدها يمكن وباعتبار وانضمام الإرادة اليها واجب أو ممتنع . وهذا ما يقال : ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ، (الثالثة) - ان الآثر ان كان حاصله فهو واجب - لان الشيء ما لم يجب

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة ، والأحكام والتجرد واستثناء كل شيء إليه دلائل العلم

لم يوجد - وان كان معدوما فهو ممتنع - لان الشيء عالم يمتنع لا يعدم - فلا قدرة في البين . (و) الجواب انه لا مانع من (اجتماع القدرة على) الوجود في (المستقبل مع العدم) في الحال كما لا مانع من اجتماع القدرة على العدم في المستقبل مع الوجود في الحال ، فالممكن في كل من حالي وجوده وعدم تحت القدرة باعتبار ابقاء حاله أو تبديله الى ضده .

(الرابعة) - ان القادر لا تتعلق قدرته بالعدم لان العدم ليس شيئاً حتى تتعلق القدرة به ، فلا تتعلق قدرته بالوجود لان القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك ، واذا اتنى امكان الترك اتنى امكان الفعل . (و) الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، وليس لا يفعل عبارة عن فعل العدم حتى يقال : العدم نقي بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل . والحاصل ان (انتفاء الفعل ليس فعل الضد) .

(مسألة) في عموم قدرته تعالى (وعمومية العلة) أي عموم علة القدرة وهي الامكان ، فان علة القدرة الإمكان اذ الواجب والممتنع لا يتعلق بهما القدرة (تستلزم عمومية الصفة) أي القدرة . وربما يقال في بيان العموم : ان المحتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها . (مسألة) في انه تعالى عالم (والأحكام والتجرد واستناد كل شيء إليه دلائل العلم) هذه وجوه ثلاثة تدل على علمه تعالى : (الاول) - انه

والأخير عام والتناير اعتباري

تعالى فعل الافعال المحركة المجبية التي لم تدرك العقلاء بعد كثيراً من جزئياتها ومن فعل الافعال المحركة كان عالماً بالضرورة . (الثاني) - انه تعالى بمجرد كما سيأتي بيانه عند كونه تعالى ليس بجمم ونحوه وكل مجرد عاقل لما تقدم ، لكن فيه ما عرفت هناك من انه لا دليل على الكبرى . (الثالث) - ان الباري تعالى علة لجميع الاشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، اما انه علة لجميع الاشياء فلا انها ممكنة وكل ممكن مستند اليه كما تقدم ، واما انه عالم بذاته فلا ان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالماً بذاته ، واما ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلا تقدم . هذا لكن في المقدمتين الأخيرتين نظر .

(مسألة) في عموم علمه تعالى (و) الدليل (الأخير عام) يدل على عموم علمه تعالى لجميع الاشياء صغيرها وكبيرها جوهراً وعرضها محسوسها ومعقولها الى غير ذلك من الاقسام . وهذا بخلاف الوجهين الأول والثاني فانها يدلان على العلم في الجملة ، لكن حيث عرفت النظر في الدليل الثالث فالدليل على العموم هو السمع المتجاوز حد التواتر ، والاستناد اليه غير مستلزم للنور اذ تصديق الرسول لا يتوقف على عموم العلم . وقد يذكر لعموم العلم بعض الوجوه الاخر لا مجال لنقلها في هذا المختصر .

(مسألة) لما استدلل لعموم علمه تعالى أشار الى الجواب عن شبه أوردوها على عموم علمه تعالى : (الأول) - في اعتراض من نفى علمه بذاته ، وذلك لان العلم نسبة واللسبة لا تكون الا بين شيئين ، اذ نسبة الشيء الى نفسه حال فلا بد من المنايرة بين العلم والمعلوم ولا منايرة في علمه بذاته . (و) الجواب ان (التناير اعتباري) فان ذاته تعالى من حيث كونها عالة منايرة لها من حيث

ولا يستدعي العلم صوراً مقابلة للمعلومات عنده ، لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا ، وتغير الإضافات يمكن

كونها معلومة ، وهذا المقدار من التباير كاف في تحقق النسبة المصححة لتعلق العلم (الثانية) - في اعتراض من نفي عليه بغيره وأثبت عليه بذاته ، واستدل لذلك بأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرفقة في العالم ، ولا اشكال في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات ، وهو مستلزم لكونه تعالى محلاً للحوادث المعلوم بطلانه . (و) الجواب انه (لا يستدعي العلم صوراً مقابلة للمعلومات عنده) تعالى ، اذ ليس عليه سبحانه بالارتسام بل نقول : ان عليه بالامور أعلى من علانها (لأن نسبة الحصول للمعلومات (اليه) تعالى (أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) لما قالوا من ان حصول الاشياء عنده حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان .

(الثالثة) - في اعتراض من نفي عليه بالجزئيات الزمانية المتغيرة ، واستدل لذلك بأن الجزئ متغير فلو كان معلوما له تعالى فمتد تغيره اما ان لا يتغير العلم فيلزم الجهل واما ان يتغير فيلزم تغير الذات لان العلم عين الذات وكلا الجهل وتغير الذات مستحيل (والجواب) ان التغير انما هو في الاضافة لاف الذات ولا في الصفات الحقيقية ، فالعلم كالفكرة التي تغير نسبتها و اضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها (وتغير الإضافات ممكن) لانها امور اعتبارية لا تتحقق لها في الخارج ، فتحصل انا نختار تغير العلم ولا يلزم منه تغير الذات . وربما يمثل العلم بالذرة فكأن النور لا يتغير بتغير النور كذلك العلم (الرابعة) - في اعتراض من قال : انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها واستدل لذلك بأنه لو علمها حينئذ لزم أن تكون تلك الحوادث واجبة وممكنة

يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين ، وكل قادر عالم حي بالضرورة
وتخصيص بعض الممكنات بالاجهاد في وقت يدل على ارادته تعالى ،
وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل أو تعدد القدماء

والثاني باطل للتأني بين الوجوب والامكان فالمقدم مثله . بيان الملازمة : انها
حادثة فتكون ممكنة ومتعلقة للعلم فتكون واجبة وان لم تكن واجبة امكن ان
لا توجد فيقلب العلم جهلا وهو محال . (و) الجواب انه لاندم التنافي بين
الوجوب والامكان ، اذ (يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين)
باعتبار النظر الى ذاته ممكن وباعتبار النظر الى علته واجب .

(مسألة) في انه تعالى حي . قد تقدم انه تعالى قادر عالم فاذا ضممنا هذه
هذه الصغرى بكبرى (و) هي ان (كل قادر عالم حي) (يسبح كونه تعالى حيا
(بالضرورة) والخوض في كيفية حياته كالخوض في كيفية خلقه وقدرته في
غير خلقه لأنها خارجة عن ادراك البشر .

(مسألة) في انه تعالى مرید (وتخصيص بعض الممكنات بالاجهاد)
دون بعض مع استواء نسبة القدرة الى الكل كما ان تخصيص الموجودات
بالاجهاد (في وقت) دون وقت (يدل على ارادته تعالى) اذ هذا التخصيص
لا يصلح ان يكون مستندا الى العلم والقدرة لفرض ان الجميع معلوم مقنود
وليس هناك أمر غير الإرادة يصلح للاستناد اليه كالا ينفق .

ثم انهم قد اختلفوا في الإرادة : فالاشاعرة قالوا انها صفة مغايرة للعلم
والقدرة وسائر الصفات ، والمعتزلة قالوا انها هي العلم بالنفع وسعوما بالداعي ،
واختاره المصنف (ره) وقال : (وليست) الارادة (زائدة على الداعي)
اي مغايرة له (والا) فهو كانت مغايرة للداعي (لزم التسلسل او تعدد القدماء)

والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات

لانه ان كان قديماً لزم تعدد القدماء ولن كان حادثاً احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى أمر آخر ويلزم التسلسل. أقول : الظواهر النقلية تدل على كون الإرادة مغيرة للعلم كغاية القدرة له ، وما ذكره المصنف (ره) منظور فيه اذ لفاظل ان يقول العلم ان كان قديماً لزم تعدد القدماء وان كان حادثاً لزم التسلسل لاحتياج كل حادث الى علم سابق . وما يظهر من بعض النقل من كون الإرادة من صفات الفعل غير منافي للظواهر الدالة على كونها من صفات الذات لزوم حمله على ما يحمل عليه يظهر منه ان العلم حادث كقوله : « تعلم حق نعم ، وغيره » .

(مسألة) في انه تعالى سميع بصير (والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك) لتواتر الآيات والاخبار بأنه سميع بصير (والعقل) دل (على استحالة الآلات) اى البصر والسمع ، لما سيأتى من انه تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً ، بل والنقل دل على ذلك أيضاً كما لا يخفى على من راجع الاخبار . ثم ان بعض المتكلمين احتج لاثبات السمع والبصر له من طريق العقل وذلك لانه حى وكل حى يصح كونه سمياً وبصيراً وكل ما يصح له من الكمالات ثابت له بالفعل لان خلوه تعالى عن صفة كآلة نقص وهو محال في حقه .

بقى في المقام ان بعضهم ذهبوا الى كون الصفتين راجعتين للعلم ، فالمنى كونه تعالى عالماً بالسموعات والمبصرات . ولى فيه نظر اذ السمع غير العلم بالسموع كما ان النظر غير العلم بالمنظور ، والظواهر النقلية دلت على كونه سمياً وبصيراً فلا وجه لرفع اليد عن ذلك . نعم ليس سمعه وبصره بالآلة كما في حقنا ولا دليل على انه كلما ليس بالآلة لابد وان يكون بمعنى العلم - قبحر .

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول، وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

(مسألة) في انه تعالى متكلم (وعومية قدرته تدل) على امكان صدور الكلام منه والسمع يدل (على ثبوت الكلام)، وانما شرحنا هكذا لوضوح ان عموم القدرة لا ربط له بثبوت الكلام. وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين بل المليون في انه تعالى متكلم، قال الله تعالى: «وكلم الله موسى تكليماً» لكنهم اختلفوا في ان كلامه هل هو حادث او قديم: فالاشاعرة ذهبوا الى ان كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، وانه قديم قالوا وليس الكلام النفسي امراً ولا نهياً ولا خبراً ولا انشاءً ولا غير ذلك. والمعتزلة قالوا: ان كلامه تعالى عبارة عن انه تعالى لو وجد اصواتاً وحروفاً في جسم من الاجسام كالشجرة في قصة موسى عليه السلام تدل هذه الاصوات والحروف على المراد. (و) هذا هو الحق لأن الكلام (النفساني غير معقول) اذ لا يعقل ثبوت معنى غير صورة نفسية ولا علم ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك، والقياس الذي رتبوه - من ان كلامه تعالى صفة له فكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم - باطل لبطان الصغرى ان اريد كونه صفة الذات والكبرى ان اريد كونه صفة الفعل.

(مسألة) في انه تعالى صادق (وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه) اقول: لا يختص الصدق بالكلام فانه يجرى في الكتابة والإشارة وغيرهما لكن لما كان الغالب كونه صفة للكلام غلب المصنف بحث الكلام به. وقد اتفقت الامة على كونه تعالى صادقاً، ويدل عليه - مضافاً الى السمع - العقل، فان الكذب لا يصدر الا عن العاجز الذي يضره الصدق او عن الجاهل الذي

ووجوب الوجود يدل على سر مديته ونفي الزائد والشريك والمثل

لا يعلم بكون الكلام كذبا او كون الكذب قيسا . وقد تقدم انه تعالى قادر عالم .
وقد يقال بأنه تعالى حكيم والكتب ينافي الحكمة فلا يصدر عنه .

(مسألة) في انه تعالى باق الى الابد كما هو كان من الازل (ووجوب الوجود يدل على سر مديته) اذ الواجب - كما تقدم - عبارة عما يتمتع عدمه وكلما امتنع عدمه لازم بقاؤه ، كما ان الممتنع يتمتع وجوده الى الابد . ثم ان وجوب الوجود كما يدل على البقاء يدل على القدم كما لا يخفى . ثم انهم اختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشعري وتابعوه لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم او القادر ام لا كما عليه الجمهور اذ ليس معنى البقاء الا استمرار الوجود وهذا ليس أمرا زائدا على اصل الوجود ؟ (و) هذا هو الحق فان نفس وجوب الوجود يدل على (نفي الزائد) اذ هو يقتضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا الى الغير - هذا خطف .

(مسألة) في انه تعالى واحد لا شريك له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (الشريك) فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو كان في البين واجبا الوجود لكان لهما جهة اشتراك وجهة امتياز - اذ لولا جهة الاشتراك لم يشتركا في صفة الوجوب ، ولولا جهة الامتياز لم يكونا اثنين - وحيث يلزم تركيب الواجب ، لجزء الواجب لو كانا واجبين لزم التسلسل ان تنقل الكلام في كل جزء وان كانا ممكنين لزم الخلف ، اذ باجتماع ممكنين لا يتحقق الواجب (مسألة) في انه تعالى مخالف لسائر المليات ولا مثل له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (المثل) اذ لو كان له مثل كانا شريكين في المية ممتازين بامتيازات خارجية فيلزم التركيب الذي سبق استحالة فهاهنا بعض

والتركيب بمعانيه والعدد والتحيز والحلول

من أن ذاته تعالى مساوية لغيره من النوات وإنما يخالفها بحالة توجب أموراً أربعة بالحياة والعالمية والقادرية والموجودية ، وتلك الحالة هي صفة الالهية في كمال البطلان .

(مسألة) في أنه تعالى غير مركب (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (التركيب بمعانيه) من العقلي المركب من الجنس والفصل والخارجي بأقسامه كالتركيب من الجوهر والعرض والجوهرين والمرضين وغيرها . والدليل عليه ما تقدم من استلزام التركيب التسلسل أو التلغص وكلاهما باطل محال .

(مسألة) في أنه تعالى لا ضد له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الضد) فان الضدين ذاتان وجوديان يتعاقبان في المحل أو الموضوع والواجب لا محل له ولا موضوع ، فان وجوب الوجود يقتضي التجرد .. فان غير المجرد متغير وكل متغير حادث ممكن - والمجرد مبرأ عن المحل والموضوع (مسألة) في أنه تعالى ليس بمتحيز (و) ذلك لأن وجود الوجود يدل على نفي (التحيز) لما قلنا في نفي الضد من أن واجب الوجود مجرد والمجرد لاحق له فان المتحيز لا ينفك عن الاكوان وكل ذي كون حادث - لانه لا ينفك عن الاكوان الحادثة وكلا لا ينفك عن الحوادث فهو حادث - والوجوب يطارد الحوادث . ثم انه يلزم من نفي التميز في الجسمية وذلك لأن كل متحيز جسم كالعكس ، كما ان لازم نفي التركيب في الجسمية اذ كل جسم مركب .

(مسألة) في أنه تعالى لا يحل في غيره (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الحلول) فان الحلول يلزم المحدودية بمحدود المحل - والا لم يكن حالاً في ذلك - والمحدودية يناقض التجرد والواجب مجرد فالوجوب ينفي الحلول

والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة

(مسألة) في انه تعالى لا يتحد بغيره ، ولا ينبغي ان الاتحاد غير الحلول
اذ الاتحاد معناه صيرورة الشئين شيئاً واحداً والحلول معناه التبعية الخاصة
بعد فرض بقائهما على الاثنية . (و) كيف كان فوجوب الوجود ينفي
(الاتحاد) اذ الواجب لو اتحد بغيره لكان واجباً ممكناً وهو بديهى الاستحالة
هذا مع قطع النظر عن استحالة الاتحاد بنفسه - ولو في غير الواجب - لما
سبق من ان الشئين بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين أو معدومين او احدهما
موجوداً والاخر معدوماً وفي الاحوال الثلاثة لا اتحاد .

(مسألة) في انه تعالى لاجبة له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل
على نفي (الجهة) اذ كل ذي جهة فهو في المكان وكل ما في المكان لا يخلو عن
الاكوان وكل ذي كرن حادث والحدوث يناقى الوجوب . ومادل من الشرع
على انه استوى على شيء فلا بد من تأويله بالعقل والنقل الصريح .

(مسألة) في انه تعالى ليس محلاً للحوادث (و) ذلك لأن وجوب
الوجود يدل على نفي (حلول الحوادث فيه) تعالى بأن يوجد فيه شيء بعد
العدم ، اذ حلول شيء في شيء يلزم انفعال المحل والافعال من لوازم الممكن
- لانه شيء يمكن وجوده وعدمه - فالواجب لا يتصف به . واما الاضافات
التي توجدو تعدم ككونه تعالى عالماً لزيد في هذا اليوم دون غيره ورازقاً لعمرو
في هذه السنة دون غيرها وهكذا قائما هي امور خارجة عن الذات .

(مسألة) في انه تعالى غنى غير محتاج (و) ذلك لأن وجوب الوجود
يدل على نفي (الحاجة) اذ الاحتياج من صفات الممكن وهو يناقى الواجب
بيانه : ان الاحتياج انما هو في الامر المعدوم الممكن وجوده فالممتنع ليس
بمحتاج والواجب ليس بمحتاج . وان شئت قلت : ان الواجب الوجود لا يكون محتاجاً

والآل مطلقاً واللذة المزاجية والمآ والأحوال والصفات الزائدة عينا

في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده - فرضاً - إلى شيء. والآل لم يكن واجباً .
(مسألة) في أنه تعالى لا يتألم (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على
نفي (الآل مطلقاً) عقلياً كان الآل كادراك الجهل أو خيالاً كادراك الصفة في
الناس أو مزاجياً كادراك الحرق أو القطع أو نحوهما ، فإن الآل يستلزم تغيير حال
المؤلم والواجب لا تغيير فيه ، إذا تغير أفعال والافتعال من خواص الممكن
كما عرفت .

(مسألة) في أنه تعالى لا يلتذ (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل
على نفي (اللذة) أما (المزاجية) منها فواضح لأنها من توابع الجسم
ووجوب الوجود يناق الجسمية التي هي تلازم الامكان ، وأما العقلية فقد
أثبتها بعض له تعالى وتبعم المصنف (ره) بقرينة تخصيصه نفي اللذة بالمزاجية
واستدلوا لذلك : بأنه تعالى مدرك لأكل الوجودات الذي هو ذاته فيكون
ملتذاً به . وفيه نظر لأن وجوب الوجود يقتضي نفيه أيضاً فإنه من الافتعالات
التي هي من لوازم الامكان والله العالم .

(مسألة) في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه
تعالى (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المعاني) والمراد بها
العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخر ،
(والأحوال) والمراد بها العالمية والقاذرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات
شيئاً والعالمية شيئاً آخر ، (والصفات الزائدة عينا) والمراد بها صفات خارجة عن
الذات ، خلافاً لجماعة حيث أثبتوا هذه الأمور له تعالى . وإنما قلنا بنفي وجوب
الوجود لها لأن هذه الأمور ان كانت واجبة لزم تعدد القدماء - الذي عرفت
بطلانه - وإن كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب . ثم ان المصنف (ره) احتراز

والرؤية وسؤال موسى ﷺ لقومه والنظر لا يدل على الرؤية

بقوله : « الزائنة عيناً ، عن الصفات الزائنة اعتباراً التي هي عين الذات فانه تعالى موصوف بصفات كالية هي عين ذاته علجاً وان كانت مغايرة له احتجلاً .

(مسألة) في انه تعالى مستحيل رؤيته (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الرؤية) له . فان واجب الوجود مجرد كما عرفت وكل مجرد غير قابل للرؤية لأن كل مرتقى لا بد وان يكون في جهة مقابل للرأى اوفى حكم المقابل - كالمرتقى في المرأة - والجهة عبارة عن المكان والمجرد لا مكان له . وقد ذهبت الاشاعرة الى رؤيته في الآخرة والمجسمة الى رؤيته في الدنيا . واستدلوا لذلك بوجوه :

(الأول) - قوله تعالى حكاية عن موسى : « قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » الآية ، فان الرؤية لو كانت ممتعة لم يسألها موسى ﷺ لانه اما ان يكون عالماً بالامتناع او جاهلاً ، والأول يستلزم عبثية السؤال ومثله لا يليق بشأن موسى ﷺ ، والثاني يستلزم عدم نبوته لأن الجاهل بأصول الدين لا يصلح للنبوة . (و) الجواب - مضافاً الى ان العبث والجهل عند العامة لا يتأنيان الثبوت ان (سؤال موسى ﷺ) كان (لقومه) لأنهم قالوا له : « لن تؤمن لك حق نرى افه جرة » ، فسأل ﷺ ليتبين لهم امتناع الرؤية . لا يقال : فلم قال ارني ولم يقل ارم ؟ لاننا نقول : يجوز ان يكون الوجه يان عدم الإمكان بالنسبة اليه ﷺ فكيف بالنسبة اليهم ، والكلام في هذا المقام طويل نكتفي منه بهذا القدر .

(الثاني) قوله تعالى : « الى ربه ناظرة » ، فانه يدل على نظر المؤمنين اليه تعالى في الآخرة . (و) الجواب ان (للنظر لا يدل على الرؤية) فانه

مع قبوله للتأويل وتعلق الرؤية باستقرار التحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك الملل

يقال : . نظرت الى اعمال فلان ونظرت الى فلان - وهو ميت ، وهكذا مع ان المراد ليس الرؤية بل أمر آخر وهنا كذلك ، مع انه لو سلمنا ان النظر حقيقة في الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل بعدم إمكان رؤيته تعالى . بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطردنا الى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل . هذا مضافا الى الأدلة الثقلية التي دلت على امتناع الرؤية كقوله تعالى : . ان ترائي ، وقوله : . لا تدركه الأبصار ، الى غير ذلك من الآثار

(الثالث) - انه تعالى خلق رؤيته باستقرار الجبل في حال التجلي واستقراره أمر يمكن فالرؤية ممكنة . (و) الجواب ان (تعلق الرؤية باستقرار) الجبل (المتحرك) في حال التجلي (لا يدل على الامكان) بل على الامتناع ، اذ التجلي علة تامة للحركة فعدم الحركة في حاله غير معقول والمعلق على غير المعقول غير معقول . ثم ان احتمال ما ذكرناه كاف في سقوط الاستدلال بالآية ، فلا يقال : من اين لكم باثبات استحالة الاستقرار حال التجلي ؟

ثم ان الاشاعة استدلوا لجواز رؤيته تعالى بوجه عقلي ، وهو : ان الجوهر والعرض اشتراكا في صحة الرؤية ، وهذا الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ، ولا مشترك بينهما إلا الحدث ، والوجود والحسوث لا يصلح للطية لانه مركب من قيد عدى فيكون عدما ، فلم يبق إلا ان تكون علة الرؤية الوجود ، فكل موجود يصح رؤيته ولقد سبحانه موجود فيصح رؤيته (و) الجواب ان (اشتراك المعلولات) كاشتراك الرؤية في المقام بين الجوهر والعرض (لا يدل على اشتراك الملل) فان الملل الشخصي لا يكون له إلا

مع منع التعليل والمصر وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقة

علة شخصية واحدة وأما المعلول الواحد بالتويع فيجوز أن تكون له علل متعددة ، فليس للرؤية علة واحدة هي الوجود حتى يقال : أن كل موجود قابل للرؤية . (مع منع التعليل) فانا لانسلم أن صحة الرؤية تقتصر إلى علة موجودة اذ الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يقتصر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً أمر اعتباري . (و) منع (المصير) فانا لانسلم كون العلة إما الحدوث أو الوجود فان الامكان أيضاً مشترك فلم لايجوز أن يكون هو العلة ١٢

(مسألة) (و) كما كان وجوب الوجود يدل على نفي جملة من الأشياء فانه يدل أيضاً (على ثبوت) جملة من الأشياء منها :

(الجود) وهو افادة ما ينبغي للعوض ، إذ لو كان مستوعباً لم يخل الأمر من كونه ناقصاً مستكلاً بغيره ، وهو يناق الوجود إذ الإستكمال فرع الإمكان أو كونه مابناً وهو خلاف الحكمة .

(و) منها (الملك) وهو النفي الذي لا يستغنى عنه شيء ، والزواج كذلك لأنه لا يحتاج الى غيره وغيره يحتاج اليه .

(و) منها (التمام) وهو الذي حصل له جميع ما من شأنه أن يحصل له ، والواجب كذلك لأنه ليس فيه نقص من جهة حتى يحكون بعض جهاته بالإمكان لا بالفعل .

(و) منها (فوقه) أي فوق التمام ، وهو الذي يكون كال غيره منه ، والواجب كذلك لأن كمال الممكنات منه .

(و) منها (الحقيقة) وهي الثبوت والدوام ، والواجب كذلك فانه الثابت الدائم بخلاف الممكن فانه لاحقيقة دائمة له .

والخيرية والحكمة والتجبر والمهر والقيومية ، واما اليد والوجه والقدم
والكرم والرضا والتكوين

(و) منها (الخيرية) والخير مالا يكون فيه شيء بالإمكان بل جميع
شؤونه حاصلة بالفعل ، وقد سبق في أول الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض ، فالواجب لكون كالاتي كلها حاصلة بالفعل خير محض والممكن
ليس كذلك فليس خيراً بقول مطلق .

(و) منها (الحكمة) والمراد بها اما العلم بالاشياء على ما هي عليها
واما وضع الاشياء في موضعها ، والواجب حكيم بكلا المعنيين اذ الواجب
بمجرد والمجرد عالم بكل معلوم كما سبق ، والواجب غني عالم والغنى العالم لا يضع
الاشياء إلا في موضعها .

(و) منها (التجبر) سواء اريد به الجبر المقابل للكسر لانه يجبر
ويكسر كسر المكتات ونقصاتها ، أو الجبر مقابل الاختيار لانه يجبر الشيء على
مالا يقتضيه فان الممكن لا اقتضاء فيه للوجود فهو موجوده ، أو الجبر بمعنى التمرز
المقابل للابتدال لانه منيع لا يصل اليه انهم الطالين ولا ينال مالهديه إلا بمراده
فان الكل من مقتضيات وجوب الوجود بداهة .

(و) منها (القهر) لانه يقهر الممكن على الوجود أو العدم كما عرفت
(و) منها (القيومية) بمعنى القائم بالذات المقيم للغير ، وهذه من
شؤون الواجب لا الممكن كما لا يخفى .

(مسألة) (واما اليد) اذا اضيفت الى الله تعالى فالمراد بها القدرة
(والوجه) يراد به الوجود أو الرضا نحو ابتغاء وجه الله ، (والقدم)
يراد به البقاء (والكرم والرضا) يراد بهما إرادة مخصوصة (والتكوين)
يراد به الإيجاد الناشئ عن القدرة (ف) هذه وأمثالها ليست أموراً مستقلة

فراجعة الى ما تقدم .

الفصل الثالث في أقواله : الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح .

والحسن أربعة وهما عقليان

في قبال ما عرفت ، بل هي (راجعة الى ما تقدم) خلافا لمن جعل اليد مغايرة للقدم والوجه مغايراً للوجود والرضا والقدم مغايراً للبقاء والكرم والرضا مغايراً للارادة والتكوين صفة أزلية .

(الفصل الثالث في أقواله) تعالى (الفعل) اما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه كحركة النائم والسامى واما أن يتصف بالزائد و (المتصف بالزائد اما) أن تكون الزيادة في طرف الحسن فهو (حسن أو) تكون الزيادة في طرف القبح فهو (قبيح . والحسن أربعة) أقسام : واجب ومندوب ومباح ومكروه . لانه اما أن يستحق بفعله مدح أم لا ، والاول ان استحق بتركه ذم فهو واجب وإلا فمندوب ، والثاني ان استحق بتركه ذم فكروه وإلا فباح .

هذا ، وقد يقسم الفعل الى اختياري وغير اختياري ، والاول اما أن يتصف بحسن أو قبح أولا . فالثاني المباح والاول اما أن يتصف بحسن يستحق تاركه الذم فهو الواجب أولا فهو المندوب ، واما أن يتصف بقبح يستحق فاعله الذم فهو الحرام أولا فهو المكروه .

(مسألة) (وهما) أي الحسن والقبح (عقليان) كما ذهب اليه المعزلة والشيعة ، خلافا للأشاعرة الذاهبين الى عدم حكم العقل بذلك بل هما شرعيان لما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح . ويدل على صحة الملحق الاول وجوه :

للم بحسن الاحسان وقبح الظلم عن غير شرع ولا تنافهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت في العلم (تفاوت التصور

(الاول) - ما أشار اليه بقوله : (للم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع) ولهذا يحكم بهما من ينفي الشرائع .

(الثاني) - ما أشار اليه بقوله : (ولا تنافهما مطلقاً) عقلاً وشرعاً (لو ثبتا شرعاً) يعني ان المدار في الحسن والقبح لو كان هو الشرع لزم انتفاء الحسن والقبح شرعاً وعقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الملازمة : اما انتفاء الحسن والقبح العقليين فواضح ، واما انتفاؤهما شرعاً فلأن ثبوتهما مستلزم للدور والدور محال فتبوتهما شرعاً محال . بيان الاستلزام : ان الحسن والقبح متوقفان على الشرع والشرع متوقف على الحسن والقبح ، إذ لو لا قبح اجراءاته تعالى المعجزة على أيدي الكذابين أمكن ذلك وحيث أمكن ذلك لم يثبت الشرع .

(الثالث) - ما أشار اليه بقوله : (ولجاز التعاكس) في الحسن والقبح بأن يحسن الشارع القبيح ويقبح الحسن والضرورة قاضية بخلافه لبداهة ان الشارع لا يحسن القتل بلا سبب ولا يقبح الاحسان بلا سبب . استدلال الأشرى لا تنافهما عقلاً بأمور :

(الاول) - انه لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضرورياً لم يكن فرق بينه وبين العلم بالضروري ككون الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، لكن ليس كذلك للاختلاف في الأول دون الثاني فليس العلم بذلك ضرورياً . (و) الجواب - مضافاً الى النقض بأن السوفسطائيين شككوا في الثاني أيضاً فليس كل تشكيك دليلاً لعدم البداهة - انه (يجوز التفاوت في العلم) بالضروريات (لتفاوت التصور) فمن يتصور الأطراف حق

وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص والجبر باطل

التصور يكون الشيء لديه بديهياً ومن لم يتصورها كذلك لا يكون لديه بديهياً .
 (الثاني) - انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما طرأ على الحسن قبح كقبح الصدق المستلزم لهلاك النبي ، وعلى القبيح حسن كحسن الكذب المستلزم لانفاذه . لكن الحسن قد يكون قبيحاً والقبيح قد يكون حسناً . وهذا دليل عدم كونها عقليين ، إذ الأحكام العقلية لا يمكن انقلابها كما لا يمكن انقلاب زوجية الأربعة الى الفردية وفردية الثلاثة الى الزوجية وأعظمية الكل الى أعظمية الجزء ونصفية الثلاثة للثمة للعكس . (و) الجواب اننا لا نسلم الانقلاب في الكذب المنجى والصدق المهلك بل هما باتيان على ما كانا إلا ان الأمر دائر بين الفاسد والأفسد والقبيح والأقبح ، والعقل يلزم (ارتكاب أقل القبيحين مع) انه في المثال لا نسلم أصل الدوران بين القبيح والأقبح لـ (إمكان التخلص) من الكذب بالتورية . نعم في مثل ما لوقال : « أكلت لحماً كاذباً » يدور الأمر بين أن يكذب للوفاء بالوعد وبين أن لا يكذب تجنباً عن قبحه ، لكن العقل يرى عدم الوفاء أقل قبحاً من الكذب فيلزم ذلك ترجيحاً للفاسد على الأفسد .

(الثالث) - انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً والتالي باطل فالمتقدم مثله . يلزم الشرطية : ان العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجهور بحسن ولا قبيح عقلاً ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونها شرعيين . إذ أفعال المجهور بحسن وقبيح شرعاً .
 (و) الجواب ان (الجبر باطل) ، والفرق بين العقل والشرع في عدم تحمين العقل وتقييحه فعل المجهور بخلاف الشرع باطل أيضاً ، لما سياتى من بطلان الجبر وقبح تحمين الشرع وتقييحه للمجهور .

واستناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله مع قدرته عليه لمموم النسبة

(مسألة) في أنه تعالى لا يفعل القبيح . اعلم ان القبيح لا يصدر الا عن أحد شخصين : الأول الجاهل بالقبح ، الثاني المحتاج اليه . لا يقال : يمكن صدوره عن ثالث وهو العايب وان كان عالماً بقبحه غير محتاج اليه . لانا نقول : العايب داخل في المحتاج لأنه لو لم يحتاج الى التلوي ونحوه لم يعبث . (و) اذا تقرر هذا قلنا : (استناؤه وعلمه تعالى) بالقبايح (يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله) ومن القبيح الاخلال بالواجب في الحكمة فهو تعالى لا يخل بواجب ولا يفعل قبيحاً . ثم ان بعضهم ذكر موافقة الأشعري لهذا الأصل وبعضهم ذكر مخالفته له . والظاهر ان النزاع لفظي لذ الأشعري يوافق على هذا الأصل بناءً على ان كل ما يفعله سبحانه حسن وليس عليه واجب فلا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب لانتفاء الموضوع ، ولا يوافق عليه بناءً على ان من الأفعال قبيحاً بذاته . فله الله تعالى أولم يفعله . ومن الأمور واجبا كذلك .

(مسألة) لا يخفى ان القبيح الذي لا يفعله الله تعالى انما لا يفعله (مع قدرته عليه) فهو قادر على القبيح ولا يفعله (لمموم الذبة) أي نسبه الى المقدورات ، لما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها فيكون قادراً عليها . وما ذكره النظام من انه تعالى لا يمتد على القبيح في غير محله .

ان قلت : ان وقوع القبيح منه يتوقف على الجهل أو الحاجة - كما سبق - وحيث انها مستحيلان في - فقه تعالى فوقع القبيح مستحيل منه تعالى . قلت : هذا الدليل انما يثبت عدم وقوع القبيح منه تعالى لا عدم قدرته على

ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الفرض يستلزم البعث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن

القبيح ، (و) من المعلوم ان القدرة (لا تنافي الامتناع اللاحق) للممكن بسبب خارج وهو المنافاة للحكمة .

(مسألة) في انه تعالى يفعل لفرض . ذهبت الاشاعرة الى انه سبحانه لا يفعل الأفعال لفرض ، لأن كل فاعل لفرض وقصد ناقص مستكمل بذلك الفرض والله تعالى يستحيل عليه التقصان (و) لكن المعزلة والشبهة ذهبوا الى انه سبحانه يفعل الفعل لفرض وقصد لأن (نفي الفرض يستلزم البعث) والبعث قبيح ، وقد عرفت ان الله لا يفعل القبيح . وما استدلل به الاشاعرة لمفهومهم غير تام اذ الفاعل ان فعل لفرض يعود اليه كان مستكلاً ، (و) الفرض في فعل الله ليس كذلك فانه (لا يلزم عوده اليه) تعالى بل يفصل لفرض نفع العباد . وما في الحديث القدسي المشتهر ، خلقتك لأجل وأحببت أن أعرف ، معناه لأجل عبادتي ونحوها . ومن المعلوم عود فائدتها اليهم وكذلك محبة العرفان عائدة اليهم لا اليه .

(مسألة) في انه تعالى لا يريد القبيح ولا يأمر به ويريد الحسن ويأمر به . ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يريد الكائنات - حسنة كانت باصطلاح المعزلة أم قبيحة - ولا يريد ما ليس بكائن - كذلك - (و) الحق الذي ذهبت اليه الشيعة والمعزلة خلافه فانه يريد الحسن وقع أم لم يقع ولا يريد القبيح وقع أم لم يقع ، اذ (ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن) ، وقد تقدم ان الله لا يفعل القبيح . ثم ان الفريقين بنوا على هذا المبني مسألة أخرى فقالت الاشاعرة : ان الله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد ، فانه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه ويأمر العاصي بالطاعة ولا يريد منه وينهى الكافر

والأمر والنهي وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا

عن الكفر ويريد منه وينهى العاصي عن المعصية ويريد ما منه . والشبهة والمعتلة عاقبوم في ذلك فقالوا : الله تعالى يأمر بما يريد (و) كذا ينهى عما لا يريد ، اذ (الأمر) بما لا يراد فيسح (والنهي) عما يراد أيضا فيسح وقد عرفت انه سبحانه لا يفعل القبيح

احتج الأشعري على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق للكائنات من غير اكراه فيكون مريداً لها . (ر) الجواب عدم تمامية ان الله خالق كل كائن بل (بعض الأفعال مستندة إلينا) لما سيأتي من بطلان كون أفعال العباد مخلوقة له . واحتج على ان ارادة الله غير متعلقة بما ليس بكائن بأمرين . (الأول) انه لو أراد الله من الكافر والعاصي الإيمان والطاعة ثم لم يقع مراده تعالى ويقع مرادهما لزم كونه أضعف منهما وهو باطل بالضرورة ، وعليه فلا يريد الإيمان والطاعة . (و) الجواب ان (المغلوية غير لازمة) لأنه تعالى لا يريد الإيمان والطاعة جبراً بل يريدهما بالإختيار ، بمعنى ان الله يريد تشريفاً - لا تكويناً - أن يأتي الكافر بالإيمان عن ارادته واختياره ، فعدم إيمانه لعدم اختياره لا يستلزم مغلوبته تعالى وغالبية الكافر . (الثاني) انه تعالى علم عدم وقوع الإيمان من الكافر وعدم وقوع الطاعة من العاصي ، وما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه - وإلا اقلب علمه جهلاً وهو مستحيل - وما يستحيل وقوعه لا يريد . (و) الجواب ان (العلم تابع) للعلوم والتابع لا يؤثر في امكان المتبوع أو امتناعه . والحاصل منع قولهم ما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه .

(مسألة) في الجبر والإختيار (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب

فإن كل أحد يجد من نفسه بين حركتي المختار والمرتمش والنازل من الدرج والهلوى ، ويعلم أن الأولين يستند إلى قدرته دون الآخرين . وهذا هو مذهب كافة العقلاء . خلافاً للأشعرى فإنه ذهب إلى أن القدرة لا تأثير لها في الأفعال بل أنه تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى لإبداء أحدائنا ، وللعبد الكسب ، والمراد بالكسب كون الفعل مقرون بمرادة العبد بدون أن يكون من العبد تأثير أو مدخلة سوى وجود الفعل فيه . قال : والفرق بين حركة المرتمش وحركة اليد عدم تقارن الفعل للإرادة في الأول دون الثاني . وهذا القول حيث صادم الضرورة لا محل للاعتناء به وإلا فإيراد عليه كثير جداً .

ثم إن الأشاعرة استدلوا منزههم بوجوه :

(الأول) - أن حين صدور الفعل من العبد إما أن يمتنع لا صدوره - وهو الجبر - أو لا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللاصدور : وحينئذ قلنا أن يتساوى الطرفان - وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح - أو يترجح جانب الصدور ، فننقل الكلام في ذلك المرحح فإن لم يكن ملزماً للفعل احتاج إلى مرجح آخر - ولزم التسلسل - وإن كان ملزماً لزم الجبر - (و) الجواب أنا نختار الشق الأخير - أي كون المرحح ملزماً - ولا يلزم الجبر ، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وبالنظر إلى دأبه واجب ، و (الوجوب للداعي لا ينافي القدرة) فإن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه كما لا يخفى وهذا الجواب عن الدليل حلي ، ثم أشار المصنف (ره) إلى جواب نقض بقوله (كالواجب) فإنه لو تم دليل الأشعرى لدل على أنه تعالى لا يوجد فعله

والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال ، وم - ع
الاجتماع يقع مراده تعالى

بالقدرة والاختيار لجريان هذا الدليل فيه تعالى حرفاً مجزئاً ، لكن الأشعرى
يسلم اختياره تعالى ولازم ذلك بطلان دليله .

(الثاني) - أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها - إذا فعل
الاختياري لا يقع إلا عن العلم ضرورة - لكن العبد غير عالم بمجزئات فعله ،
لبداهة أن الماشي إلى مقصد لا يعلم تفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ والنتهى ،
والناطق لا يعلم تفاصيل المخارج والهيئات إلى غير ذلك ، فلا يكون موجداً لأفعال
نفسه . (و) الجواب أن (الإيجاد لا يستلزم العلم) فإن النار تحرق بدون
العلم بالاحراق والثائم يتحرك بدون علم بذلك (إلا مع اقتران القصد) فانه
يستلزم العلم لكن لا يستلزم العلم التفصيلي ، (فيكفي الإجمال) والعلم الإجمالي
حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والنتهى ومخارج الحروف والهيئات في
التكلم . وإن شئت قلت : لو أردتم من قولكم ، لكان عالماً بها ، العلم التفصيلي
فهو ممنوع لعدم الدليل عليه ، وإن أردتم العلم الإجمالي فهو حاصل ، فقواكم
لكن العبد غير عالم ، الخ لا يصلح صغرى لهذه الكبرى لعدم تكرار حد الوسط
(الثالث) - أن العبد لو كان موجداً لفعل نفسه ثم أراد تحريك حجر مثلاً

واراد الله تعالى سكونه فاما ان يقع المرادان وهو باطل أولاً يقع شئ منها
وهو باطل أيضاً ، واما ان يقع أحد المرادين وهو ترجيح بلا مرجح لفرض
لإستقلال كل من القدرتين في التأثير . (و) الجواب انه (مع الاجتماع يقع
مراده تعالى) لانه أقوى الإرادتين وهذا هو المرجح

(الرابع) - أن الفاعل لا بد وأن يكون عاقلاً لفعله في الجهة التي بها
يتعلق الفعل ، ولذا تؤثر النار في النار والبرد في البرد ، إذ مع التساوى لا ترجح

والحدوث اعتبارى، وامتناع الجسم لغيره وتمعذر المائلة في بعض الافعال
لتمعذر الاحاطة

لتأثير هذا في ذاك على تأثير ذاك في هذا . واذا تبين هذه الكلية نقول : الممكن
حادث فلا يؤثر في الفعل الذى هو حدوث (و) الجواب بعد النقض
بان الله موجود ويؤثر في الوجود ان الفاعل لا يؤثر في (الحدوث) الذى
هو (اعتبارى) بل يؤثر في المية والمية مغايرة لنا ، وانما كان الحدوث
اعتباريا لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل .

(الخامس) - ان العبد لو كان موجوداً لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم
ايضاً ، لان المصحح لتعلق اليجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في
الجسم ايضاً . (و) الجواب ان (امتناع) صدور (الجسم) عنا ليس لكونه
مكنا حتى يعم الامتناع بل (لغيره) أى المانع خارج وهو اما جسم ، والجسم
لا يؤثر في الجسم لما تقدم من امتناع صدور الشيء عن مثله .

(السادس) - ان العبد لو كان قادراً على إيجاد فعل لكان قادراً على إيجاد
مثله ، اذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، لكننا لانقدر على إيجاد
المثل من كل جهة ، ولذا يختلف خطأ الكاتب ولو دقق في المرة الثانية ، فلانقدر
على إيجاد الفعل ، (و) الجواب : أولاً ، ان بعض الافعال لا يتمتع فيه المائلة
، وثانياً ، ان (تمعذر المائلة في بعض الافعال) الآخر ليس بسبب عدم
وقوعه تحت القدرة بل (لتمعذر الاحاطة) بما فعلناه أولاً بجميع خصوصياته
هذا مضافاً الى ان الفعل الاختيارى لا يستلزم كون جميع خصوصياته صادرة
عن الاختيار ، فان المرتضى الذى يكتب تكون الكتابة فعله وان لم يصدر
منه جميع خصوصيات الخط ، وحالتنا بالنسبة الى الدقائق المكتشفة بالأفعال
كذلك ، فان الصادر منا أصل العمل لا خصوصياته القهرية ، والاختلاف بين

ولانسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله

الفاعلين انما هي في تلك الخصوصيات . ومثل هذا لا يوجب الخروج عن القدرة - فتأمل .

(السابع) - انه لو كان العبد موجداً للأفعال لكان بعض أفعاله احسن من أفعال الله تعالى ، فان الايمان : فعل العبد وخلق للعقرب فعل الله تعالى والايमान احسن من خلق العقرب وسائر المؤذيات ، لكن التالي باطل اجماعاً فالقديم مثله كالـ (و) الجواب - وان لم يستحق مثل هذه الميزة الجواب - انه (لانسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى) اذ النسبة في الخيرية انما تكون بين المتحدتين نوعاً وفعلنا وفعله تعالى ليس من هذا القبيل . قال العلامة : واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً ، وانما أوردتها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثبوتية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها .

(الثامن) - انه لو كان الايمان والطاعة من فعل العبد لم يكن معنى لشكر الله تعالى عليهما ، لان شكر الغير على فعل النفس فيبيح لكن الشكر عليها حسن بالاجماع فليسا من فعلنا . (و) الجواب ان (الشكر) ليس على نفس الايمان والطاعة بل (على مقدمات الايمان) والطاعة من اعطاء الفهم والجوارح والهداية ونحوها . (التاسع) - انه ورد في القرآن والسنة طوائف من الآيات والاخبار تدل على الجبر كقوله تعالى : « خلق كل شيء » . « وانه خلقكم وما تعملون » ، الى غير ذلك . (و) الجواب ان ما ورد من أدلة (السمع) بمظاهره الجبر (متأول) كما لا يخفى على من راجع تفاسير الشيعة والمعتزلة وكتبهم الكلامية المبسوطة (و) مع ذلك فهو (معارض بمثله) من الآيات والاخبار الدالة على كون نسبة الافعال الى العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ،

والترجيح معنا، وحسن المديح والذم على التولد يقتضى العلم باضافته اليها
والوجوب باختيار السبب لاحق

وقوله : « اليوم تجزون بما كنتم تعملون ، وغيرهما . (والترحيح معنا) لانه
- مضافا الى اعتضاد الطائفة الثانية بالضرورة - ان التكليف انما يتم باضافة
الأفعال اليها والا فلا معنى للتكليف . وقد فصل العلامة (ره) والقوئجي في
الجواب عن هذا الدليل لكننا اخبرنا الاجمال على التفصيل روما للاختصار
(مسألة) الفعل قسمان : مباشر كحركة اليد ، وتسيبي كحركة المفتاح
التابعة لحركة اليد اما الفعل المباشر فقد عرفت الاختلاف فيه وأما الفعل
التسيبي المعبر عنه بالتوليدى فقد اختلفوا فيه أيضاً : فالأشاعرة على انه غير
مقدور لنا لأننا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه فهو واجب والواجب غير
مقدور ، والشيعية والمعتزلة على انه مقدور (و) ذلك لأن (حسن المديح
(و) حسن (الذم على) الفعل (المتولد) كتحسين العقلاء من رى مؤذيا
فقتله على قتله اياه وذمهم على قتله مسلما (يقتضى العلم باضافته) أى اضافة
ذلك الفعل المتولد (اليها) فانه لو لم يكن صادرا عنا كان تقييهم وتحسينهم
في غير محله شبه تحسين من في المشرق على خلق رجل عالم في المغرب وتقييهم
له على خلق مؤذ فيه . وقد اشكل الأشاعرة على ذلك بأمرين :

(الأول) - ما تقدم من ان الفعل المتولد لا يقع بقدرتنا ، لأننا نتمكن
من تركه عند ايجاد سببه بل هو واجب حيثئذ والواجب غير مقدور . (و)
الجواب ان (الوجوب باختيار السبب لاحق فلا ينافى الامكان الذاتى والمقدورية
(الثانى) - ان حسن المدح والذم لا يدل على كون الفعل مقدراً للممدوح
والمذموم ، اذ كثيراً يذم العقلاء شخصا على ما ليس من فعله ويمدحون اخر على
ما ليس من فعله كما نراه ؟ ينمون من القى صبياً فى النار على احراقه مع ان

والذم في القاء الصبي عليه لأعلى الأحران . والقضاء والقدر أن أريد بهما خلق الفعل لزوم المحال والالزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً

الأحراق من النار لامن الملقى ويمدحون من سق آخر دواءً آشفاته مع أن الشفاء من غير الساق ، وعلى هذا فمدحهم على الفعل التوليدى وذمهم لا يدل على كون المولد من أفعال من أتى بالسبب . (و) الجواب أن (الذم في القاء الصبي) في النار (عليه) أى على الإلقاء (لأعلى الإحراق) وكذلك المدح على السق لأعلى الشفاء - خامل

(مسألة) في القضاء والقدر . وفي كثير من الأخبار تقديم القدر على القضاء ، وقد اشتهر أن الأفعال بقضاء الله وقدره ، وربما يشكك بأنه لو كان الفعل بقضائه وقدره فما وجه العقاب والثواب ؟ (و) الجواب أن (القضاء والقدر أن أريد بهما خلق الفعل) بأن يكون معنى كون الأفعال بقضائه وقدره أنه تعالى يخلق الأفعال (لزم المحال) أى كون أفعال العباد مخلوقة له تعالى ، وقد تبين بطلانه (و) أن أريد بهما (الإلزام) بمعنى أنه تعالى ألزم العباد على الأفعال فانه وإن (صح) إلا أنه ليس بصحيح مطلقاً إذ لم يلزم الله تعالى كل فعل وإنما هو (في الواجب خاصة) لافي غيره من المحرمات والمكروهات وال مندوبات والمباحات (أو) أن أريد بهما (الإعلام) بمعنى أنه تعالى بين أفعال العباد وكتبها وأعلم أنهم سيفعلونها (صح مطلقاً) في الواجب وغيره الإختياري وغيره لأن الله تعالى كتب الجميع وبينها .

وانما احتملنا كون القضاء والقدر بهذه المعاني الثلاثة لورودها بهذه المعاني في الآيات فيها في قوله تعالى : « قضين سبع سموات » وقوله : « وقد فيها اقواتها » بمعنى الخلق . وفي قوله : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » وقوله : « نحن قدرنا بينكم الموت » بمعنى الإيجاب والإلزام . وفي قوله : « وقضينا إلى بني

وقد بينه أمير المؤمنين (ع) في حديث الأصبح

إسرائيل في الكتاب ، وقوله : « الا امرئته قدرناها من الغابرين ، الإهلام والتيين - فتدبر .

(و) كيف كان فـ (قد بينه) أى معنى القضاء والقدر (أمير المؤمنين) في حديث الأصبح (المروى بطرق كثيرة باختلاف بينها ، فانه) لما انصرف من صفين قام اليه شيخ فقال : اخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟ فقال أمير المؤمنين : والذي فلق الحبة وبرى النسمة ماوطأنا موطنًا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلمة الا بقضائه وقدره . فقال له الشيخ : عند الله احسب عناي ماارى لى من الاجر شيئاً . اقول : كأنه فهم من القضاء والقدر الجبر ولذا ذكر هذا الكلام متأسفا على مشقته بلا فائدة اخروية . فقال : له : صه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائررون وفي منصرفكم وانت منصرفون ، ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟ فقال : ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرأ حتما ، لوكان كذلك لطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا عمدة لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الامة وبجوسها ، ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكاف يديراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . فقال الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما ؟ فقال : هو الأمر من الله تعالى والحكم ، وتلا

والاضلال اشارة

قوله تعالى : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه» ، فهذه الشيخ مسروراً وهو يقول :

انت الامام الذى نرجو بطاعته يوم الفشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا
أقول : فى التوحيد بسنده عن المعلى قال : سئل العالم عليه السلام : كيف علم الله
قال عليه السلام : علم وشاء وأراد وقدر وقضى وامضى ، فأمضى ما قضى وقضى ما قدر
وقدر ما أراد ، فعمله كانت المشيئة وبمشيئته كانت الإرادة وبارادته كان التقدير
وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء ، فالعلم متقدم على المشيئة والمشيئة
ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء (فالامضاء ظ) -
الحديث .

وقد شبه بعض الأساطين ذلك بالبناء ، وذلك لأن المهندس يعلم اولاً صورة
ما يريد ان يبنيه ثم يميل الى تحصيل هذا البناء الذى صورته وعلم (وهو المشيئة)
ثم يشتد عليه حتى يصير عزماً جزماً (وهو الارادة) ثم يقدر هندسة البناء من عمله
وصغره وكبره ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك
من خصوصياته (وهو القدر) ثم يحضر جميع ما يتوقف عليه البناء من الجص
والآجر والحديد والشايبك والأبواب وغيرها (وهو القضاء) ثم يوجد ذلك
فى الخارج (وهو الامضاء) .

وهذا الكلام فى التكوينيات تام فى المخلوقات فى التشريعات فالمرتبة
الاخيرة فيها أمره ونهيه تعالى بذلك . وقد أشبع المجلسى (ره) فى المجلد الثالث
من بحار الأنوار الكلام فى موضوع القضاء والقدر - فراجع واقه المستعان .
(مسألة) (والإضلال) يطلق على معان ثلاثة : الأول : (اشارة

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك، والهدى مقابل له، والاولان
منفيان عن الله تعالى . وتعذيب غير المكلف قبيح

الى خلاف الحق) كما يقال : « اضلئ فلان عن الطريق » ، اذا اشار الى غيره
وأوم انه هو الطريق . (و) الثاني : (فعل الضلالة) في الانسان بأن يخلق
فيه الضلال ، كما يحمل الشيء متحركاً يخلق الحركة فيه فيصير ضالاً ، (و)
الثالث : (الاهلاك) والابطال كقوله تعالى : « ظن يضل أعمالهم » (والهدى
مقابل له) فيكون بمعنى الإشارة الى الحق وخلق الهداية فيه حتى يكون مهتدياً
والاثابة كقوله تعالى : « سيهديهم » . (والاولان منفيان عن الله تعالى) فانه
لا يشير الى خلاف الحق ولا يخلق الضلالة في الشخص لما تقدم من ان الله
لا يفعل القبيح ، واما المعنى الثالث للضلالة والمعنى الثلاثة للهدى فكلها من الله
تعالى لانه يهلك الكافر ويشير الى الحق ويخلق العلوم في المكلف حتى يصير
مهتدياً ويثيب المؤمن . هذا على الحق من مذهب الشيعة والمعتزلة أما الأشاعرة
فيجوزون الاولين بالنسبة الى الله تعالى لعدم القبح العقلي عندهم .

ثم ان ماورد في القرآن من نسبة الضلال اليه سبحانه فالمراد به اما
الهلاك والمذابح والتدمير كقوله : « ان المجرمين في ضلال وسعر » ، أى في عذاب
وإما اسناد الى السبب مجازاً كقوله : « يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً » ،
وكقولنا : « أفسد زيدولده » ، اذا أتى بسبب الفساد أو غير ذلك مما لا يخفى .
(مسألة) في انه تعالى لا يعذب الاطفال والمجانين ونحوهم (و) ذلك
لان (تعذيب غير المكلف قبيح) وقد تقدم انه لا يفعل القبيح . وقد ورد
في الأخبار ان الله تعالى يمتحن أطفال الكفار في يوم القيامة ، وقد ذهب
بعض الحشوية الى انه تعالى يمتحنهم ، واستدلوا بوجوه :

وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الأحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

(الاول) - احكامه الله تعالى عن نوح عليه السلام : « ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً ، والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى . (و) الجواب ان (كلام نوح مجاز) بمعنى انهم يصيرون كذلك كما هو العادة في اتباع الابناء للآباء .
(الثاني) - ان اطفال الكفار يستخدمهم أهل الجنة كما ورد في بعض الروايات والخدمة عقوبة ، او ان اطفالهم يسترقون ويستخدمون وهو عقوبة ولا فرق بين الدنيوية والاخرية لان حكم الامثال فيها يجوز وفيها لايجوز سواء . (و) الجواب ان (الخدمة ليست عقوبة له) أما الخدمة في الجنة فلم لايجوز ان يكونوا منعدين بهذه الخدمة كتبعية خزنة النار بها ، «مضافا الى ان الخدمة هناك لم يعلم حقيقتها . نعم تفاوت مراتب المخدم والمخدوم قطعاً وهو ليس من العذاب في شيء كتفاوت مراتب المسلمين في الجنة بدون كون من في المرتبة النازلة في عذاب . وأما الخدمة في الدنيا بالآل - ترقاق فهي بملاحظة النظام الاصلح وليس مثلها عقوبة ، كعدم كون الجهاد عقوبة مع ما يلزمه من الايلاء ونحوه .

(الثالث) - انولد الكافر يتبع أباه في كثير من الاحكام كنعن التوارث والتناكح والصلاة والدفن ونحوها ، فيجوز عقابه لمسدم الفرق بين العقوبة الدنيوية والاخرية . (و) الجواب ان (التبعية في بعض الأحكام جائزة) للنظام الاصلح ، ولا تلازم بينها وبين العقاب لا عقلاً ولا شرعاً .
(مسألة) في حسن التكليف (والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة) هي عبارة عن استحقاق التعظيم الذي لولاه لكان قبيحاً وهي (لا تحصل بدونه) ثم انه ربما اشكل على ذلك بأمور :

بمخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم .

(الاول) - ان التكليف لاجل اصال النفع بمنزلة من يجرح الانسان ثم يداويه ، فكما ان ذلك قبيح كذلك التكليف . وفيه انه فرق بين التكليف وبين الجرح ، فان في التكليف منافع عظيمة مستمرة (بمخلاف الجرح ثم التداوي) فان التداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة ثم رجوع الشخص الى حاله السابقة ، فالاشبه بالتكليف هو الاحتجام لاجل حفظ النفس عن الهلاك .

(الثاني) - ان التكليف لاجل تقع الطرف كالمعاوضة . فكما يشترط في المعاوضات كالبيع ونحوه رضا الطرفين حتى اهما بدون ذلك يكون قبيحا كذلك يشترط في التكليف رضا الشخص والا كان قبيحا . (و) الجواب ان كون التكليف مثل (المعاوضات) باطل ، اذ المعاوضة انما تحتاج الى رضا الطرفين لاختلاف الاغراض في المعاوضات بمخلاف التكليف ، فان الثواب الحاصل بسببه لا يدرك العقل كثرة حتى ان من لا يرغب فيه فهو من أسفه السفهاء .

(الثالث) - انه لم يعلم كون التكليف لاجل اصال النفع ، فمن المحتمل ان يكون للشكر على ما أنعم سابقاً فيكون مشقة بلا فائدة . (و) الجواب ان كون التكليف من قبيل (الشكر باطل) والا لخرجت النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة ، معناه الى ان الدليل دل على عدم ذلك ، واثبات هذا بالسمع لا يلزم الدور كما لا يخفى .

(مسألة) في دليل الحكماء على حسن التكليف (و) حاصله : ان الانسان لا يمكن ان يعيش وحده ، (لأن) هذا (النوع محتاج الى التعاضد) في تحصيل الغذاء واللباس والسكن وغيرها والتعاضد لا يتحقق الا بالاجتماع (المستلزم) لوقوع التشاجر والتنازع ، لأن كل أحد يريد منافعه وينضبط على

للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر
الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب وواجب
لزجره عن القبائح

من يزاحمه فيها فلا بد من رفع التشاجر ليستقيم الاجتماع ، وذلك لا يكون الا
بشارع يمتاز بالمعجزة ليقبعه الكل ، وحيث ان النبي لا يبق في كل زمان كان
بقاء العدل مستلزما (للسنة النافع استعمالها في) امور ثلاثة :

الاول - (الرياضة) للنفس باعتبار حفظها عن الشهوات ومنعها عن
القوة النضية اللتين هما جناحا الفساد .

(و) الثاني - (ادامة النظر في الامور العالية) من المبدأ والمعاد
والتفكر في صفات الله تعالى وعجائب خلقه ما توجب زيادة المعرفة وسعة الفكر
للاطلاع على ما وراء المادة .

(و) الثالث - (تذكر الإنذارات) الشرعية (المستلزمة لاقامة
العدل) في الدنيا (مع زيادة الاجر والثواب) في الآخرة .

(مسألة) اختلفوا في ان التكليف واجب أم لا: فذهب الشيعة والمعتزلة
الى الوجوب بمعنى ان العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه ، وذهب الاشاعرة
الى عدم بناء على أصلهم من نفي الحسن والقبح العقليين . (و) المصنف ذهب
الى انه (واجب لزجره عن القبائح) فان الانسان بمقتضى طبعه ميال للفساد
فاذا لم يضع الله سبحانه القوانين المانعة كل بخلقه الميل في الانسان دون وضعه
للقوانين المصلحة مثل المفري بالقيح وهو قبيح . وهذا بخلاف ما اذا وضع
التكليف فانه ان ازجر عن الفساد حصل المطلوب ، والا كان التقصير من العبد
ولا يكون له حجة على الله .

وشروط حسنه انتفاء الفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع

(مسألة) في شروط حسن التكليف (وشروط حسنه) أى حسن التكليف امور : منها ما يرجع الى نفس التكليف ، ومنها ما يرجع الى المكلف به ، ومنها ما يرجع الى المكلف بالكسر ومنها ما يرجع الى المكلف بالقيح : أما ما يرجع الى نفس التكليف فامران : الأول .. (انتفاء الفسدة) بأن لا يكون مفسدة لتكليف اخر ولا يكون مفسدة لمكلف آخر . مثلاً : التكليف بقراءة القرآن من أول الظهر الى المغرب مفسدة للتكليف بصلاة الظهر والتكليف بنهب مال الناس مفسدة لسائر المكلفين . (و) الثانى - (تقدمه) أى تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف من الاشتغال بالتكليف ، فالتكليف بالحج في وقت لا يتمكن المكلف من الانيان به غير حسن . (و) اما ما يرجع الى المكلف به - أى نفس الفعل الذى أمر باتيانه - فامران : الأول - (امكان متعلقه) فالتكليف بالمستحيل كاجتماع التقيضين غير حسن . (و) الثانى - (ثبوت صفة زائدة على حسنه) وقد عرفت سابقاً ان المراد بحسن الفعل . مقابل الفعل غير الاختيارى كحركة المرتعش . والحاصل ان يكون الفعل واجباً أو مندوباً أو مفعلاً ومحرماً أو مكروهاً أو أمر بتركه .

(و) اما يرجع الى المكلف بالكسر فتلاثة : الأول - (علم المكلف) بالكسر (بصفات الفعل) ثلثا يكلف بايجاد القبيح أو ترك الحسن . (و) الثانى - عليه به (قدر) الثواب أو العقاب (المستحق وقدرته عليه) ثلثا ينقص الثواب ويزيد العقاب حتى يكون جوراً قبيحاً . (و) الثالث - (امتناع

القبیح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة
ومتعلقه اما علم اما عقلي أو سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع
ولا يصل الثواب . وعلة حسنه عامة

القبیح عليه) لنلا يخل بالواجب بأن لا يواصل الثواب الى مستحقه .
(و) اما ما يرجع الى المكلف بالفتح فأمران : الاول - (قدرة المكلف
على الفعل) والالم يحسن التكليف . (و) الثاني - (علمه به أو امكانه) أى
امكان العلم . وقرله : (وامكان الآلة) فهو من توابع القدرة على الفعل ، اذ
لو توقف الفعل على الآلة كالإستقاء من البئر كان المكلف بدون الآلة غير قادر
على الفعل - فتدبر .

(مسألة) (ومتعلقه) أى ما يتعلق التكليف به (اما علم) بأن يكون
التكليف تحصيل العلم وهو اما (عقلي) كالعلم بوجود الاله وصفاته ، (او سمعي)
كالعلم بأحوال المعاد التى يجب العلم بها والنبوة والامامة ، (واما ظن) كالظن
بالقبلة والميقات وعدد الركعات ونحوها ، (واما عمل) كالصلاة والزكاة
والحج والجهاد وغيرها .

(مسألة) (وهو) أى التكليف غير دائم الى الابد حتى فى الجنة بل
(منقطع) هناك (للاجماع) على انه لا تكليف فى الجنة (ولا يصل
الثواب) فان التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلو عن المشقة
فالجوع بينهما محال ، فلو تحقق التكليف دائماً اتنى الثواب دائماً لم يمكن اصاله
الى المستحق - لذا ذكروا لكن لا ينعى ما فيه .

(مسألة) التكليف عام يشمل المؤمن والكافر والمطيع والمعاصي (و)
ذلك لأن (علة حسنه) وهى تعمير بعض الشخص للثواب (عامة) تشمل

وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لامن حيث التكليف بخلاف
ما شرطناه والفائدة ثابتة. والالطف

الجميع وكلما وجدت العلة وجد المخلول. وقد أورد على ذلك بأمور.
(الاول) - ان تكليف الكافر والعاصى ضرر محض لأنه لو لا التكليف
لم يعاقبا وانما عقابهما تبسع لتكليف والتكليف الموجب لمفسدة المكلف قبيح
(و) الجواب ان (ضرر الكافر) انما هو (من) سوء (اختياره) لان
التكليف بذاته ضرر والا لكان تكليف المؤمن ضرراً لاشتراكهما في
أصل التكليف.

(و) الثاني - انه قد تقدم سابقاً ان من شرائط حسن التكليف ان
لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره ، وتكليف الكافر يستلزم المفسدة له فهو
ليس بحسن. والجواب انا - وان سلينا كرن تكليف الكافر (هو مفسدة)
لكننا نقول : هذه المفسدة للكافر (لا) يكون (من حيث التكليف) بما
هو تكليف بل انما حصل من سوء اختياره (بخلاف ما شرطناه) فان المفسدة
التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف بذاته .

(الثالث) - ان تكليف الكافر لافائدة فيه ، اذ الفائدة من التكليف هي
الثواب والمفروض عدم الثواب للكافر فيكون تكليفه عبثاً . (و) الجواب
ان (الفائدة ثابتة) اذ الفائدة ليست هو الثواب بل التعريض وهو حاصل
والثواب انما هو فائدة امتثال المكلف المكلف به وليس فائدة للتكليف .

(مسألة) في اللفظ (والالطف) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية ولم يكن له حظ في تمكين المكلف من الفعل ولم يبلغ حد الاجاء
واحترزنا بقولنا : : ولم يكن ، الخ عن الآلة ، فان الآلة لما حظ في تمكين
المكلف وليست لطفاً ، ويقولنا : : ولم يبلغ ، الخ عما يوجب الاجاء ، فانه

واجب ليحصل الفرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشمره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

مناف للتكليف (واجب ليحصل الفرض) للمكلف بالكسر (به) والالزم تقض الفرض . بيان الملازمة : ان المكلف بالكسر اذا علم ان المكلف بالفتح لا يطيع إلا باللفظ واراد الاطاعة ولم يفعل اللفظ كان ناقصاً لفرضه وتقض الفرض قبيح فعدم اللفظ قبيح ، وما قبح عدمه وجب وجوده - في الحكمة -

(مسألة) في أقسام اللفظ وهي ثلاثة : لأنه اما ان يكون من فعل الله تعالى ، واما ان يكون من فعل المكلف ، واما ان يكون من فعل غيرهما . (فان كان من فعله تعالى وجب عليه) لما تقدم من انه تعالى لم يفعله كان ناقصاً لفرضه وهو قبيح مستحيل عليه (وان كان من فعل المكلف وجب على الله) ان يشمره به ويوجبه عليه ويعرفه إياه (وان كان من فعل غيرهما شرط في التكليف) بالملطوف فيه (العلم بالفعل) بمعنى ان يعلم المكلف ان ذلك الغير يفعل اللفظ . مثلاً الصلاة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى اتيان المكلف لها وعلى علم العبد ببيان النبي ~~عليه السلام~~ لها فنصب الرسول واجب على الله سبحانه والبيان واجب على النبي ، وتكليف الله للعبد بالصلاة مشروط بعلم العبد ان النبي بين الصلاة وإقامة الصلاة واجبة على المكلف ، ويجب على الله سبحانه إيجابها عليه اذ لو لا نصب الله للرسول وعلم العبد ببيان النبي وإيجاب الله على العبد الاتيان بها لم تحصل الصلاة التي هي الطاعة ، فالأمور الثلاثة لطف لانها مقربة للطاعة ، وهكذا في اللفظ المبعد عن المحبة كاللفظ المبعد عن المحبة كاللفظ المبعد عن الزنا وشرب الخمر ونحوهما .

ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

(مسألة) في بيان الاعتراضات الواردة على وجوب اللطف والجواب عنها . اعلم ان الشيعة والمعتزلة ذهبوا الى وجوب اللطف لما تقدم ، وخالفهم الاشاعرة فلم يوجبوه . واستدلوا بأمور : (الأول) - ان اللطف إنما يجب اذا خلا عن المفسدة اذ المصلحة وحدها غير كافية في الوجوب . والدليل الذي ذكره القائلون بالوجوب انما يدل على وجود المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون اللطف مشتملاً على مفسدة لا يعلمونها فلا يكون واجباً . (و) الجواب ان (وجوه القبح منتفية) فان جهات القبح معلومة لنا وليس في اللطف واحدها (و) الثاني - ان الكافر ان كاف مع وجود اللطف لزم كونه مؤمناً وهو خلف ، وان كاف مع عدمه لزم عدم وجوب اللطف وهو خلاف ما ذكرتم من وجوبه . والجواب اختيار الشق الأول وهو ان (الكافر لا يخلو من اللطف) لكن اللطف ليس معناه ما يجب الطاعة عند وجوده بل معناه ما سبق من انه مقرب للطاعة ، والمقرب انما يرجع وجود الطاعة لانه يوجبها . (و) الثالث - ان اللطف لو كان واجباً عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه . اذ الجمع بين المتنافيين محال - لكنه صدر منه ما ينافيه ، فليس اللطف واجباً . والدليل على انه صدر منه تعالى ما ينافيه انه اخبر بأن بعض الناس من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار ، والاخبار بأن فلاناً من أهل الجنة يوجب بعده عن الطاعة وقربه الى المعصية - لانه يتكل على خبره تعالى - وكذا الاخبار بأن فلاناً من أهل النار - لانه يياس فلا يعمل الطاعة ويعمل المعصية . والجواب ان (الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة) وخلافاً للطف ، اذ الاخبار بدخول الجنة انما هو بالنسبة الى من يعلم الله تعالى عدم اقامه على المعصية كالانبياء

ويُفصح منه تعالى التمثيل مع منعه دون الذم، ولا بد من المناسبة والا

والأخبار بدخول النار إنما هو بالنسبة الى من يعلم تعالى انه لا يصدق أبدا - ولولم يخبر بهذا الخبر - كالبليس وإبى لهب .

(و) الرابع - انه لو كان اللفظ دخيلاً في عدم المعصية - كما ذكرتم من انه مبعد للمعصية - لم يكن عقاب عليها بدون اللفظ ، اذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللفظ ، فلا يمكن اثباته تعالى بسبب المعصية الذي هو ترك اللفظ ثم عقاب العبد على المعصية المتفرعة عن هذا الترك ، لكن العقاب بدون اللفظ جائز كجواز الذم بدون اللفظ ، فانه ينم من قتل شخصاً وان لم يكن هناك بيان من اقره - سبحانه ، فلا دخالة لللفظ في عدم المعصية . والجواب منع قولكم العقاب كالذم فكما يجوز الذم بدون اللفظ يجوز العقاب بدون لانه (يقبح منه تعالى التمثيل مع منعه) أى منع اللفظ (دون الذم) فانه لا يقيح الذم مع منع اللفظ ، لهداهة جواز ذم قاتل النفس الذي لم تبلغه الشرعة دون عقابه . هذا ما فهمناه من هذا الكلام ، لكن العلامة (ره) وتبعه القوشجي فسراه بما لا يرتبط بما قبله من الاشكالات ولا بما بعده .

(مسألة) في أحكام اللفظ (و) هي خمسة :

(الأول) - انه (لا بد من المناسبة) بين اللفظ والمطوف فيه ، والمراد بالمناسبة كون اللفظ بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول المطوف فيه مثلاً ايجاب الصلاة لفظ بالنسبة الى الصلاة لا بالنسبة الى الزكاة ، (والا) فلو لم تشترط المناسبة لم يمكن كون وجوب الصلاة لفظاً بالنسبة الى الزكاة أولى من كون وجوب الحج لفظاً فيها ، ولم يمكن كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة الى وجوب الصلاة أولى من كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة الى وجوب الحج . وهذا مراد المصنف (ره) من قوله : (ترجع بلا مرجع بالنسبة الى المنتسبين)

ترجع بلا مرجح بالنسبة الى المتنبين ولا يبلغ الاجلاء ويعلم المكلف اللطف اجمالاً وتفصيلاً ويزيد اللطف على جهة الحسن

أى اللطف والملطوف فيه . وإن شئت توضيح ذلك فسم اللطف سبباً والملطوف فيه مسبباً وقل : لو لم تشرط مناسبة بين السبب والمسبب لم يكن هذا السبب أولى بهذا المسبب من سبب غيره ولم يكن هذا السبب أولى بهذا السبب من مسبب غيره ، فالتار ليست أولى بالإحراق من الماء والاحراق ليس أولى بالنار من التبريد .

(و) الثانى - ان (لا يبلغ) اللطف فى استدعاء الملطوف فيه الى حد (الاجلاء) والام لم يكن لطفاً ، لأن اللطف هو المقرب للطاعة لا الجابر عليها (و) الثالث - ان (يعلم المكلف اللطف) والملطوف فيه والمناسبة بينهما ، كأن يعلم ان الصلاة ماهى ويعلم وجوبها ويعلم المناسبة بين الوجوب وبين الصلاة ، أما لو لم يعلم مية الصلاة أو لم يعلم معنى الوجوب أو لم يعلم ان الواجب عليه هو الصلاة لم يكن اللطف داعياً الى فعل الملطوف فيه .

ثم ان كفى العلم (اجمالاً) فاللازم ان يعلم ذلك اجمالاً ، كما لو علم وجوب أحد الصلاتين عليه فانه كافى المقرية الى الطاعة لالزام العقل بالانبات بهما ، (و) ان لم يكف العلم اجمالاً فاللازم ان يعلم اللطف (تفصيلاً) مثلاً : لو دار الأمر بين المحلورين لا يكفى العلم الاجمالى بوجوب أحدهما بل يلزم العلم التفصيل فى المقرية الى الطاعة .

(و) الرابع - ان (يزيد اللطف على جهة الحسن) لجهة الحسن كون الفعل اختيارياً - كما عرفت من انه المراد بالحسن المصطلح - وهذا غير كافى فى اللطف - أى المقرية الى الطاعة - فان كون الفعل اختيارياً لا يوجب القرب الى الطاعة بل الموجب للقرب اليها كونه واجباً أو مندوباً .

ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

(و) الخاص بان اللطف (يدخله التخيير) بمعنى انه يمكن ان يكون ايجاب احد الفعلين على سبيل البدل مقربا للطاعة كالكفارات الثلاث. فاذا شئت جمع الاحكام الخمسة في مثال قلت : ايجاب الصلاة لطف والصلاة ملطوف فيها ، لان الصلاة طاعة وايجابها مقرب للطاعة ، وقد عرفت ان اللطف معناه المقرب للطاعة . وفي المثال (١) نجب المناسبة بين ايجاب الصلاة والصلاة بمعنى دعوة هذا الايجاب الى الصلاة - لالى الزكاة مثلا - (٢) ويلزم ان لا يكون ايجاب الصلاة جبراً عليها ، فالجبر على الصلاة لا يسمى لطفاً (٣) ويلزم ان يعلم المكلف ان الصلاة واجبة تفصيلاً أو يعلم ان الصلاة واجبة أو الزكاة اجمالاً ، فلو لم يعلم لم يكن ايجاب الصلاة واقفاً لطفاً (٤) ولا يكفي في التسمية باللطف كون الصلاة اختيارية بل ايجاب الصلاة او استحبابها لطف لان ايجابها او استحبابها يقرب العبد الى الصلاة التي هي طاعة ، لا مجرد كونها فعلاً اختيارياً (٥) ويحكي في المقرية الى الطاعة ايجاب الصلاة أو الزكاة على سبيل التخيير ، فليس اللطف منحصراً في ايجاب شيء معين .

(ويشترط) في اللطف التخييري (حسن البدلين) بمعنى أن يكون كل واحد من شق التخيير حسناً ليس فيه وجه قبيح ، فإيجاب الظلم أو الصلاة على سبيل التخيير ليس لطفاً . قال العلامة (ره) : وهذا مما لم يتفق عليه الآراء : فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجوز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام أمراض الله تعالى ، واستدلوا بأن وجه كون الام من ضله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه ، وهذا ليس بحيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب ، واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لاني قدس الظلم كما تقول : ان العلم بحسن ذبح البيمة لطف

وبعض الآلم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو
 حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتبهاله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو
 لكونه عادياً

لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً .

(مسألة) في الآلم وإن منه حسن ومنه قبيح . اعلم انه قد اختلفوا
 في الآلم : فالأشاعرة على انه من الله سبحانه حسن مطلقاً سواء كان مبتدأ
 به أو بطريق المجازات وسواء تعقبه عوض أو لا . والثنية على انه يقبح جميع
 الآلام لذاتها لكونها صادرة عن آله الشر وكل ما يصدر عنه فهو شر
 والمصنف (ره) تبعاً للعدلية فصل في ذلك فقال : (وبعض الآلم قبيح) لكن
 هذا القسم لا يصدر منه تعالى لانه لا يفعل القبيح ، وإن كان لو صدر منه على فرض
 المحال لكان قبيحاً لا كما يقوله الأشعرى - بل (يصدر عنا خاصة) كإيلام
 بعضنا بعضاً من غير تعد ولا ترقب نفع أعظم (وبعضه حسن يصدر منه
 تعالى ومناو) وجه (حسنه) أحد امور خمسة : (إما لاستحقاقه) كعقاب
 الله تعالى العصاة وضربنا من ضربنا قصاصاً ، (أو لاشتبهاله على النفع) الذي هو
 أعظم من ذلك الإيلام كإيلام الله بعض المؤمنين بالمرض ليرفع درجاته وضربنا
 أبناءنا على الحسب للانتفاع الموجب لاستقامة امور المعاش والمعاد ،
 (ودفع الضرر) كتمريض الله العاصي كفارة له كما ورد ان حى ليلة كفارة
 سنة وفصد أبنائنا لدفع الخطر التوجه عليهم من كثرة الدم ، لكن يشترط
 في هذين القسمين زيادة النفع المطلوب والضرر المدفوع على الإيلام ، ولذا قال :
 (الزائدين) اذ لو كانا مساويين له كان عبثاً ولو كانا أقل منه كان قبيحاً ،
 (أو لكونه) أى الآلم (عادياً) أى عاجزت به عادة الله تعالى حفظاً للنظام

أوعلى وجه الدفع ولا في المشتل على النفع من اللطف ويجوز في
المستحق كونه عقاباً ولا يكفى اللطف في الألم المكلف في الحسن ولا
يحسن مع اشتغال اللذة على لطفه

العام كما يفعل الله تعالى في الحى اذا القيئه في النار (أو) كونه واقعاً (على وجه
الدفع) عن النفس كما اذا وقع دفعا للصائل فتأمل .

(مسألة) (ولا بد في) الألم الذى يفعله الله تعالى ابتداءً وهو
(المشتل على النفع) الحاصل للمتألم (من اللطف) للمتألم أو لغيره ، بمعنى
ان ايلام الله الشخص ابتداءً لا بد وان يشتمل على أمرين . (الأول) النفع
الذى يعوضه الله عن ألمه لا لكان قبيحاً تعالى عنه . (الثاني) ان يكون لطفاً
أى مقرباً للطاعة أو مبعداً للمعصية للمتألم أو لغيره ، اذ لو كان بدون اللطف كان
عقاباً وان عرض المتألم النفع ، اذ يكون حيث من قبيل كسر يد شخص ثم
اعطائه الف دينار . نعم يكفى في الألم كونه لطفاً بالنسبة الى المتألم ، فالمرض
الموجب لتقريب العبد من الله سبحانه حسن لما سياتى .

(مسألة) (ويجوز) في الألم الواقع على (المستحق) كالامراض
الواقعة على الكفار والفساق (كونه عقاباً) عاجلاً ويكون تعجيله قد اشتمل
على مصلحة لبعض المكلفين ، وخالف في ذلك بعض وجزم بكون أمراضهم
عقوبة لا عقوبات ، مستدلاً بأن المرض يجب الصبر عليه والرضا به والعقوبة
ليست كذلك . وفيه ان كون العقوبة ليست كذلك دعوى بلا دليل .

(مسألة) المصنف (و) بعض آخر ذهبوا الى انه (لا يكفى اللطف
في ألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتغال اللذة على لطفه) بمعنى ان
ايلام المكلف غير حسن اذا لم يترتب على الألم سوى اللطف ، بل لا بد في

ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل . والمعرض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى ازالة الآلام وتقويت المنافع
لمصلحة الغير

حسنة - مضافا على اللطف - ان يقع في مقابلته عرض من حصوله نفع أو دفع
ضرر ، واستدل لذلك بأن الطاعة الواقعة لأجل الآلم بسبب اللطف يقابلها
الثواب المستحق فيبقى الآلم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً ، لكن الظاهر من
العلامة (ره) تعال بعض المشايخ كغاية اللطف في حسن الآلم . وهذا هو الأقرب
الى النظر لانه لو لا هذا الآلم لم تحصل الطاعة المعرض عنها بالثواب ، وهذا
المقدار كاف في الحسن ، ولذا حسن تحمل مشاق السفر لرج يقابل السلعة
ولا يقابل مشاق السفر لما كان السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة .

(مسألة) (ولا يشترط في الحسن) أى حسن الآلم الواقع من الله
تعالى ابتداءً (اختيار المتألم بالفعل) لما تقدم من ان اشتراط رضا الطرفين
انما يكون في النفع الذى يتفاوت فيه اختيارهما ، أما النفع البالغ الى حد لا يجوز
فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك ، بل يحسن ذلك وإن لم يحصل
الاختيار بالفعل ، ولذا حسن من العقلاء جبر الشخص على الحجامة اذا كان
تركها في معرض الهلاك .

(مسألة) في المعرض (والمعرض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال)
بخلاف الفضل فانه نفع غير مستحق وبخلاف الثواب فانه نفع مستحق مع
التعظيم والاجلال (ويستحق) المعرض (عليه تعالى ب) امور :

الأول - (ازالة الآلام) بالعبد كالمريض والكسر والحرق والهدم
والفرق ونحوها ، فانه يجب على الله تعالى عرضها وإلا كان ظلماً تعالى عن ذلك .
(و) الثانى - (تقويت المنافع) اذا كان (لمصلحة الغير) اذ لا فرق

واتزال القوم سواء استندت الى علم ضرورى أو مكتسب او ظن لا ما
تستند الى فعل البعد وأمر عباده بالمضار وإباحته وتمكين غير العاقل
بمخلاف (الإحراق عند الالتقاء فى النار والقتل

بينه وبين ازال الألم ، نعم لو كانت تقويت المنفعة لمصلحة نفسه مصلحة زائدة
على المنفعة المفقودة لم يستحق عليه العرض . أما لمصلحة مساوية فالظاهر فيها
لامه عبث .

(و) الثالث - (ازال القوم) بالبعد (سواء استندت الى علم
ضرورى) كالعلم بنهاب الحق وتسلط الباطل - بالنسبة الى المؤمن - (أو)
استندت الى علم (مكتسب) اكتسبه البعد بنفسه ، اذ سبب العلم ضرورية
ونظرية هو اقه سبحانه (او ظن) كان يتم عند امارة وصول مضرة أو فوات
منفعة ، لانه تعالى هو الناصب لامارة الظن (لا ما تستند الى فعل البعد) كما
لو بحث فاعتقد جهلا بنزول ضرره أو فوات تقع فانه لا عوض فيه عليه تعالى
(و) الرابع - (أمر عباده بالمضار) كأمرهم بالجهاد والصوم والحج
فى الحر والبرد ونحو ذلك مما يتضمن ايلاما ، فانه لولا العرض لكان قبيحا .
(و) كذا (اباحته) المضار لهم كإباحة قطع السن وتلف الشعر ونحوهما
لاستلزام الإباحة الحسن ، والألم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة حدا يحسن الألم لأجلها .

(و) الخامس - (تمكين غير العاقل) كتمكين السباع من اقتراس
الانسان والحشرات من ايدائه ، فانه تعالى بعد تكميل جهات الإيلاام فى الفاعل والعاقل
يكون كالغنى فيقبح عدم إيصال عوض الى المتألم ، وهذا (بخلاف) ما لو كان
الإيلاام بواسطة عاقل مثل (الإحراق عند الالتقاء فى النار والقتل) للمشهود

عند شهادة الزور . والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعا ، فلا يجوز تمكين
الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم

عليه (عند شهادة الزور) فان تكوين الله تعالى النار محرقة وتشريعه القتل
عند الشهادة من ظاهر العدالة لا يصح نسبة الآلم اليه بل الآلم عقلا مستند الى الفاعل
المختار المتوسط . ولهذا وجب على الملقى والشاهد التدارك بالعوض ونحوه
- فتأمل .

(مسألة) (والانتصاف) أى انتصاف المظلوم من الظالم (واجب
عليه) تعالى (عقلا) فانه لو لم ينتصف كان كالحاكم القادر الذى لا ينتصف
وقبحه معلوم عند كافة العقلاء ، بل عدم انتصافه تعالى أولى بالقبح لانه هو
الذى ممكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما ممكن المظلوم
من مكافاته (وسمعا) كما يدل عليه متواتر الآيات والآخبار الدالة على قضاء
الله تعالى بين عباده بالحق ، وعلى هذا (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم) من
(دون عوض) للمظلوم (في الحال يوازي الظلم) لانه لو تمكن الظالم
الذى ليس له عوض في الحال لأدى ذلك الى اضرار حق المظلوم ، وقد عرفت
قبح ذلك على الحكم .

أقول : الذى يلزم على الحكم أمران : (الأول) تأديب الظالم على الظلم
(والثاني) عدم ضياع حق المظلوم وتأديب الظالم ، كما يمكن بأخذ العوض منه
كذلك يمكن بتعذيبه وعدم ضياع حق المظلوم ، كما يمكن بأخذ حقه من الظالم
واعطائه له كذلك يمكن باعطاء حقه له من الخارج . فلو نصب زيد دينارا
من عمرو فحبس الحاكم الناصب واعطى من نفسه دينارا للمنسوب منه لم يكن
خلافا للعدل . وعلى هذا فا ذكره المصنف (ره) لا يخلو عن نظر ، مضافا الى
ان تقييده بالحال لا يخلو عن اشكال حتى بناء على لزوم التعويض من الظالم

فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو
تفضل عليه بمثلها وان كان من أهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات

اذ لو فرض انه سيكون للظالم حقاً يمكن أخذه في القيامة بدلا عن حق المظلوم
لم يكن خلاف العدل .

(مسألة) في كيفية اصال العوض (فان كان المظلوم من أهل الجنة
فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو) أعطاه الله العوض دفعة واحدة
و (تفضل عليه بمثلها) فيما بعد ، وانما التزم بأحد الأمرين لأنه لو أعطاه العوض
دفعة ثم اقطع حصل للمظلوم ألم وإيلام الشخص بلا سبب خلاف
العدل (وان كان) المظلوم (من أهل العقاب اسقط بها) أى بمقابل
أعواضه (جزءاً من عقابه) لأنه لافرق في العوض بين دفع الضرر وبين
اصال النفع . ثم ان اسقاط ذلك الجزء إما بالتفريق (بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات) فالكفر من النار الذى يلزم تخفيفه
عنه - مثلاً - لا يخفف عنه في يوم واحد بل يحمل مثاقيل - مثلاً - ويخفف كل
يوم مثقالاً منه ، أو تفضل عليه بتخفيف مثله فيما بعد بأن يخفف عنه في كل
يوم كالفكر الأول عوض ما ظلم والاكراه الآخر تفضلاً . وقد يقال : ان
وجه التفريق عدم ظهور الحقة للمعذب حتى يسر بذلك ، لكن ما ذكرناه أولى
وانما التزم بأحد الأمرين لأنه لو تخفف عنه العوض مرة ثم اشتد عذابه كان
إيلا ما له وقد عرفت قبح الإيلام بلا سبب .

أقول : لكن الذى يقرب في النظر عدم تمامية شق المسألة في طرف
الثواب والعقاب ، اذ العلم بكون الحق هذا المقدار مانع عن الألم للقطع ، فهل

يقول أحد ان دفع الدين الى الدائن دفعة مورت للالم لانه ينقطع عنه بعد ذلك مضافا الى أن الالم الحاصل ليس بسبب الحاكم بل بسبب عدم عمله بنفسه أما تقصيراً أو قصوراً في طرف الثواب ، فمن جزاؤه في الجنة كل يوم دينار مثلاً لو أعطى في اليوم الأول الف دينار كان الله في اليوم الثاني بانقطاع تسمة وتسمة وتسعين تماسيه نفسه اما لقصوره في تحصيل الزائد - في الدنيا - واما تقصيره في العمل وقت كونه في الدنيا ، وأما في طرف العقاب فلا يكون الا تقصيراً فمن علم ما يستوجب كل يوم كرين من النار اذا دفع عنه كره في اليوم الأول عوض ما ظلم يكون الكره ان في اليوم الثاني جزاء عمله ، فهو الذي أوجب هذا الالم على نفسه .

هذا كله مضافاً الى انه يمكن دفع الالم عند انقطاع العوض بأن ينسى الله سبحانه المظلوم حين انقطاع العوض كونه كان قبل ذلك في نعمة اكثر - في طرف الثواب - او في عذاب اخف في طرف العقاب . هذا كله ما تقتضيه قاعدة العدل في النظر وانه اعلم بحقيقة الحال .

(مسألة) في انه لا يجب دوام العوض . مثلاً : لو كان عوض ما ظلم ديناراً لم يلزم ان يعطى الله المظلوم كل يوم ديناراً . وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعضهم الى انه يجب دوام العوض ، واستدل على ذلك بأمرين :

(الأول) - انه لو كان العوض منقطعاً لزم ايصاله في الدنيا لأنه ان انقطع وجب ايصاله في الدنيا لأن تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع قبيح لأنه تأخير حق ذي الحق بلا سبب ، بخلاف ما لو كان دائماً فانه وان كان حقاً واجباً الا ان ايصال الدائم في الدنيا لما كان متعذراً جاز تأخيره في الآخرة والحاصل ان العوض اما دائماً أو يلزم اعطاؤه في الدنيا لكن العطاء في الدنيا غير واقع فهو دائماً .

ولا يجب دوامه لحسن الزائد عما يختار منه الألم وإن كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير ، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع

(الثاني) - أن الموض لو كان منقطعاً لزم دوامه وهو خلف وما يتوقف على الخلف محال فليس بمنقطع بيان الملازمة؛ أنه بانقطاعه يتألم صاحب الموض والألم يستلزم الموض فيلزم من انقطاعه دوامه . ولو قيل في بيان هذا الدليل هكذا : الموض دائم إما بذاته أو بأعراض الآلام الحادثة بسبب الانقطاع . كان أوجه .

هذا ، وذهب آخرون إلى عدم لزوم دوام الموض ، واختاره المصنف (ره) بقوله : (ولا يجب دوامه) أي دوام الموض (لحسن الزائد بما يختار) المتألم (معه) أي مع ذلك الزائد (الألم وإن كان منقطعاً) يعني أن الموض إنما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه . ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي أن يكون دائماً لجواز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه .

(و) إما ما استدل به القائل بالدوام فيرد على دليله الأول أنه (لا يجب حصوله) أي حصول الموض (في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير) ، فالمانع من الاعطاء في الدنيا هو تلك المصلحة الخفية لأن المانع هو دوامه الذي لا يمكن حصوله في الدنيا ، إذ هذا غير تام لا مكان الدوام من الحياة الدنيا إلى الآخرة بقاء الروح بعد الموت (و) على دليله الثاني أن (الألم على القطع ممنوع) لجواز انقطاع الموض مع عدم شعور صاحبه بذلك (مع أنه غير محل النزاع) إذ النزاع في الموض المستحق لا الموض مطلقاً حتى يشمل الموض للألم الحاصل

ولا يجب اشعار صاحبه بإيصاله عوضاً ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه
بالانقطاع .

(مسألة) (ولا يجب اشعار صاحبه بإيصاله عوضاً) بل يجوز إيصاله
إليه من غير اشعار المستحق . نعم لو تألم لما ظنه من انه لم يصل إليه لم يعد لزوم
الاشعار ، لاستناد الألم حيثئذ الى المارصل الذي لم يشعره . ثم انهم فرقوا بين
الثواب والعرض من هذه الجهة ، فقالوا بلزوم اشعار المثاب بالثواب لانه يجب
ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب - فتأمل .

(مسألة) (ولا يتعين) العرض في (منافع) خاصة بل يجوز جعل
العرض كل منفعة بخلاف الثواب ، فقالوا يجب ان يكون من جنس ما ألفه المكلف
من الملاذ ، وجعلوا وجه الفرق ما تقدم من انه يصح إيصال العرض الى المستحق
وان لم يعلم انه عرض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعة ،
بخلاف الثواب فانه رغب فيه فتحمل المشاق لاجله فلا بد ان يكون بما ألفه
لانه انما يتحمل المشاق لاجل ما عليه ويلتذ به . وفي هذا الكلام نظر واضح
لانه ان كان الفارق لزوم العلم في الثواب دون العرض فان العلم كما يمكن تعلقه
بالمألوف يمكن تعلقه بغير المألوف ، وان كان الفارق ان تحمل المشاق ليس الا
للمألوف فان غير المألوف اذا فرض كونه ألد كان أولى عند العقلاء ، مضافاً
الى انه كثيراً ما يتحمل الشخص المشاق لغير المألوف ، كما ورد في بعض الاخبار
ان ثواب العمل الفلاني ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
(مسألة) (ولا يصح اسقاطه) أي اسقاط العرض فلا يصح للمظلوم اسقاط
العرض عن الظالم وكذا لا يصح للمطيع اسقاط العرض لطاعته عن اقله تعالى . وغاية ما
استدل لذلك اما عدم صحة اسقاط العرض عن الظالم فان مستحق العرض لا يقدر
على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا جنسه ، نصار كالمهي المولى عليه

والعوض عليه تعالى يجب تزائده الى حد الرضا عند كل عاقل ، وعلينا
يجب مساواته

لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه . وأما لعدم صحة اسقاطه عن الله تعالى
فلأن اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به . وفي كلا الوجهين نظر اما قياس
البائع على الصبي فظاهر البطلان اذ الصبي ممنوع عن التصرف بخلاف البالغ ،
مضافاً الى ان كل من لا يقدر على الاستيفاء للجهل يصح منه الاسقاط ، الا ترى
انه يصح من الدائن اسقاط دينه وان لم يعلم كيته وكيفيته وسائر خصوصياته .
واما ان اسقاط الحق عن الله تعالى عبث فغير مسلم اذ لا يلزم الاسقاط ارتفاع
الطرف بل قد يكون الاسقاط لارتفاع نفس المسقط وهذا منه ، كما ان ما ذكره
العلامة (ره) بقوله : « أما الثواب المستحق عليه فلا يصح مناجاته لتغيرنا لانه
مستحق للمدح فلا يصح قله الى من لا يستحقه ، منظور فيه ، لحكم العقل
والشرع بذلك ، ولذا لا يزال العقلاء والمنشعة يهدون ثواب اعمالهم واعراضها
الى غيرهم من الأحياء والاموات .

(مسألة) (والعوض) الذى (عليه تعالى يجب تزائده الى حد الرضا
عند كل عاقل) بمعنى ان العوض الواجب عليه تعالى يجب ان يكون زائداً عن
اللام الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل ، كأن يعطى عوض
أله يسوى دينار لانه لو لا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير
كأنه لم يفعل - فأمل . (و) أما العوض الذى (علينا) للام الحاصل بفعلنا
فانه (يجب مساواته) للام لان الزائد عليه ظلم بالنسبة الى الظالم والناقص ظلم
بالنسبة الى المظلوم .

(مسألة) فى أجل الحيوان . وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم يبحثون
عن المصالح والألطف ، ومن الجائر ان يكون موت حيوان أو انسان لطفاً

واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه ، والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ، ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكاف والرزق ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسمي في تحصيله قد يجب

لآخر أو مصلحة له . (واجل الحيوان) هو (الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه) ، ويصح ان يقال : هو الوقت الذي يعطل حياته فيه (مسألة) في أجل المقتول (والمقتول يجوز فيه الامران لولاه) أى لولا القتل كان يجوز موته ويجوز حياته في ذلك الوقت ، وذلك لأن مقتضى البقاء لولا القتل غير معلوم يجوز وجوده ويجوز عدمه . وقد خالف في ذلك فريقان فزعم بعضهم انه كان يبق قطعاً ، وعكس آخر فزعم انه كان يموت قطعاً . وكلا الزعمين عرى عن الشاهد وان كان ربما يذكر لها وجوه اعتبارية .

(مسألة) (ويجوز ان يكون الاجل) الذي هو عبارة عن الموت (لطفاً للغير) بان يقربه للطاعة ويمدحه عن المعصية ، و (لا) يمكن ان يكون لطفاً (للمكلف) الميت لأن بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً اللهم الا اذا فرض احياءه بعد ذلك كما في معاجز موسى وعيسى وعهد وغيرهم من الانبياء والاولياء صلوات الله عليهم اجمعين (مسألة) في الارزاق (والرزق ماصح الانتفاع به) سواء كان ما كروا أو مشروباً أو ملبوساً أو منكوحاً أو مسكوكاً أو نحوها كالاولاد والمناصب وغيرها (ولم يكن لاحد منعه) منه فانه لو منعه كالمأخوذ كالمأخوذ خرج عن كونه رزقاً له . والتزاع في هذا المبحث لفظي (والسمي في تحصيله قد يجب) كالموقوف عليه سد الرمي لنفسه أو لواجبي النفقة أو حفظ نفس

ويستحب ويباح ويحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو
رخص وغلام ولا بد من اعتبار المادة واتحاد الوقت والمكان ، ويستندان

إليه تعالى

محترمة عن الهلاك (و) قد (يستحب) كالوكان للتوسعة على الأهل والضيافة
ونحوهما (و) قد (يباح) كالوكان لتكثير المال فقط (و) قد (يحرم) إذا كان
مانعاً عن واجب - إذا قلنا بأن الأمر بالشيء ينهى عن الضد - أو كان منياً
عنه من قبل المولى أو الوالد في صورة وجوب طاعته .

(مسألة) في الأسعار (والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء)
سوله كان ذلك الشيء طعاماً أو غيره وليس هو الثمن ولا المشن (وهو)
ينقسم الى (رخص وغلاء) فالرخص هو السعر المنخفض والغلاء عكسه
(ولا بد) في صدق الرخص والغلاء (من اعتبار المادة واتحاد الوقت
والمكان) فان انحطاط العوض انما يكون رخصاً إذا كان الانحطاط مما جرت
العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان ، وكذا ارتفاع العوض انما
يكون غلاءً إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت
وذلك المكان . وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال : رخص الطلج في
الشتاء ، ولا يقال : غلا في الصيف ، نعم اذا نزل عن سعره في الشتاء يقال
رخص واذا ارتفع عن سعره في الصيف يقال غلا ، وكذا في المكان فغلاء
في الشاطئ لا يقال له رخص والماء في المفازة لا يقال له غلا الا اذا نقص السعر
في الأول عن مثله وعلى في الثاني عن قدره كالوجرت العادة بكون كل قريب في
المفازة بدينار ثم صارت ألف دينار . (و) الرخص والغلاء قد (يستندان
إليه تعالى) كالو غارت العيون وانقطع المطر أو انعكس بان زادت المياه

والينا أيضاً والاصح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

واعشوبت الأرض أكثر من كل سنة (و) قد يستندان (الينا أيضاً) كما لو أمر السلطان بهذا أو ذاك أو نحو ذلك .

(مسألة) في الاصح . اختلفوا في لزوم الاصح على الله تعالى على

أقوال :

(الاول) - انه يجب عليه الاصح مطلقاً لأنه مع ثبوت القدرة ووجود

الداعي ، اعنى كون الفعل احساناً عالياً عن جهات المفسدة ، وانتفاء الصارف

اعنى المفسد في الفعل يلزم على الحكيم فعله لأن في تركه بخلاً وهو لا يليق بالحكيم .

(الثاني) - انه لا يجب عليه مطلقاً لأن وجوبه يستلزم المحال ، اذ لو فرضنا

انتفاء المفسدة في الزائد عن القدر الاصح الذى فعله مع ثبوت المصلحة فيه

فان وجب ايجاده لزوم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد الى غير

النهاية وان لم يجب ثبت المطلوب .

(الثالث) - التفصيل (و) هو ان (الاصح قد يجب لوجود الداعي

وانتفاء الصارف) وقد لا يجب مع عدم وجود الداعي أو وجود الصارف ،

وهذا هو الحق لأن ترك الاصح مع وجود الشرطين انما يكون بترجيح غير

الاصح وهو من ترجيح المرجوح على الراجح الذى هو اقيح من ترجيح أحد

المتساويين على الآخر . ولا يرد اشكال النافين بقول مطلق اذ ما لا نهاية له محال

والمحال صارف ، فالاشكال في الحقيقة خروج عن مورد البحث ، كما ان

المثبت مطلقاً ان اراد ما ذكرناه كان قولاً بالتفصيل وان اراد الاصح ورد عليه

الاشكال بانه مع وجود الصارف او انتفاء الداعي لا يكون الترك بخلاً بل

الفعل لغوا .

وقد أشكل القوئجي اشكالات على وجوب الأصلح ناشئة عن قلة التأمل فراجع . ثم ان الاظهر عندي ان يراد بالأصلح الأرجح من جميع الجهات فيقال بوجوبه بقول مطلق ، ولعل النزاع بين الإيجاب مطلقاً وبين التفصيل لفظي .

(المقصد الرابع)

في النبوة . البعثة حسنة لاشتغالها على فوائد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح

(المقصد الرابع في النبوة) وفيه مسائل :

(مسألة) (البعثة حسنة) عند جميع أرباب الملل وكثير من غيرهم خلافا للبراهمة لشبهة حصلت لهم ، وانما قلنا بحسنها (لاشتغالها على فوائد) كثيرة لا تحصل بدونها (كعاضدة العقل فيما يدل عليه) مثل وجود الباري وصفاته وعدله ونحوها وحسن الاحسان ونج الظلم ، وهذه المعاضدة مما تنفع في كثير من الموارد فان كثرة الدليل عما تركز المدلول في الذهن ، ولذا ترى ان الملك لو أمر بأمر ندى حسن متعلقه عقلا سارع الرعية الى انفاذه وان علوا عدم الثواب والعقاب في تركه أو فعله .

(واستفادة الحكم فيما لا يدل) أى لا يستقل العقل به كالمعارف التي لا تدركها العقول كالكلام وخصوصيات المعاد الجسماني ومسائل الاحكام من العبادات والمعاملات بل كثير من الامور التي لا يدركها العقل الا بعد تجربات كثيرة والبعثة مفيدة لسرعة ادراكها ببيان الدلائل والشواهد وكشف الغوامض . (وازالة الخوف) الحاصل للمكلف في تصرفاته لانه علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح كما انه يحتمل الضرر في ترك التصرف لاحتمال ارادة الملك التصرف .

(واستفادة الحسن والقبح) اللذين لا يستقل العقل بادراكهما فيحتمل

والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكثير اشخاصه بحسب
استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الحفية والاخلاق والسياسات

حسنها ويحتمل فحبها أو يعلم ان في بعض الموارد حسن وفي بعضها قبيح لكن
لا يعلم مواقفها .

(و) استفادة (المنافع والمضار) كالأغذية النافعة والصارفة والأفعال
النافعة والصارفة كالجماع والأكل والنوم في أوقات خاصة وهكذا .

(وحفظ النوع الانساني) فان الانسان مدني بالطبع فيحتاج الى
القوانين الموجبة للعدل حتى يبق النوع ولا يقع الاختلال والحروب الدامية
ولذا ترى في كل زمان لم يتمسك النوع بالشرائع وقتت الحروب وارتفع
الامن في معظم الديار ، واما حروب الأنبياء فهي قليلة جداً وكلها اصلاحى كما
لا يخفى على مراجع التاريخ .

(وتكثير اشخاصه) أى اشخاص النوع (بحسب استعداداتهم
المختلفة) كالمه ووضح لمن راجع تاريخ الانبياء فانهم يربون الأفراد بالأخلاق
الفاضلة فتكفل نفوسهم وترفع جهات الانسية فيهم بحسب قابلياتهم ، فالخشن
يقلل من الخشونة واللين يعرف مواقع اللين ، وكذلك يكمل الفقير والغنى
فلا يخل هذا ولا يتواضع ذاك والجاهل والعالم فلا يترفع ذاك عن التعلم ولا
يتجنب هذا عن التعليم والصغير والكبير فلا يبين ذاك ولا يقسو هذا الى
غير ذلك .

(وتعليمهم الصنائع الحفية) التى تحتاج اليها النوع ، ولذا كان صنع
الدرع والحياطة ونحوهما منسوبة الى الأنبياء ، وتقدم العلوم في هذه الأزمنة
ليست الا من نتائج دين الاسلام كما يعترف به الغربيون .

(و) تعليمهم (الأخلاق والسياسات) الموجبة لسعادة الشخص

والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة
بما تقدم وهي واجبة لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية

والعائلة والبلدة والمملكة والعالم بأسره .

(والاخبار بالثواب والعقاب) الموجب للترغيب في الحسنات والتحذير
عن السيئات والنيل بفاضل الدرجات في الآخرة (فيحصل) بيعته الأنبياء
(اللطف للمكلف) فيجب على الله سبحانه . (وشبهة البراهمة) وهم قوم
لا يجوزون بعثة الرسل أو حكماء الهند منسوب الى برهم وهو الحكماء أو هو من
البرهام بمعنى الحكم . قالوا : ان النبي ان أتى بما يوافق العقول كانت بعته
لنوا وان أتى بما يخالفها كان قوله غير مقبول ووجب رده . وهذه الشبهة
(باطلة بما تقدم) من انه يعضد العقل ويأتي بما لا يدرك العقل لا بما يضاد
العقل . وربما اشكل بان النبوة مثار الحروب . وفيه ان كل اصلاح كذلك والقول
بإبقاء الفساد حذراً عن الحروب بما لا يوافق عليه العقل .

(مسألة) في وجوب البعثة (وهي) أى البعثة عند الشيعة والمعتزلة
(واجبة لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية) كلك (في) المقام بمعنى
النسبة ، أى ان التكاليف الشرعية أطراف بالنسبة الى التكاليف العقلية ، فان
الخصر اذا وقف على الواجبات والمحرمات الشرعية كان أقرب الى اتيان
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فيكون أقرب الى الطاعة وأبعد عن
المعصية . وقد تقدم ان اللطف واجب فالبعث واجبة ، وخالف في ذلك الاشاعرة
بناءً على أصلهم من عدم الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب شيء عليه تعالى
وقد يستدل لوجوب البعثة بأن الله فعلها وانه لا يفعل الا الاصلح والاصلاح
واجب اذ تركه ترجيح لغير الاصلح وترجيح المرجوح على الراجع قبيح وهو
تعالى منزّه عن التبائح .

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابته وضدها والآنكار عليه

(مسألة) في وجوب العصمة (ويجب في النبي العصمة) والمراد بها حالة نفسانية مانعة عن ارتكاب المعاصي صغيرها وكبيرها من دون كون تلك الحالة بالغة لحد الاجزاء ، وقد يمثل لها بحالة الام الحنون بالنسبة الى ولدها فانها لا تقدم الى قتله أبدا وليس ذلك لعدم قدرتها بل لحالة نفسانية توجب منع ذلك وبحالة الاشخاص المتعارفة بالنسبة الى ققر عين نفسه أو سلم اذنه أو قطع لسانه أو نحو ذلك فان عدم تعدى الشخص على نفسه ليس لعدم قدرته بل للحالة المذكورة . وانما قلنا بوجوب العصمة في النبي لأمور :

(الاول) - (ليحصل الوثوق) بافضاله وأقواله وتقريراته (فيحصل الغرض) من البعثة الذي هو تبليغ الاحكام بلا زيادة ونقص وقبول الناس عنه ، وقد بين ذلك بأرب المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء وللعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ، وحيث لا ينقادون الى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة .

(و) (الثاني) - (لوجوب متابتها وضدها) فان النبي جعل تتبعه فإذا صدر منه ذنب فإنه يجب متابته ويجب عدمها فالاتباع للاجماع ، لقوله تعالى : « قل ان كنتم تحبون الله فتابعوني » وعدم الاتباع لحرمة متابعة المذنب في الذنب . (و) الثالث - وجوب (الانكار عليه) لو فعل المعصية والانكار ايذاء فهو حرام ، وهذا أيضاً جمع بين الضدين لانه يجب الانكار عليه لوجوب النهي عن المنكر ويحرم لكونه ايذاء له وايذاء النبي حرام لقوله تعالى : « والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة » .

ثم انهم ذكروا لوجوب العصمة أدلة أخر جمعها القويحي :

وكال والعقل والذكاء

(منها) - ان تكون شهادته مردودة اذ لاشهادة للفاسق بالإجماع وقوله تعالى : « ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ، واللازم باطل بالإجماع ولان من لا يقبل في القليل الزائل بسرعة من مناع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم (ومنها) - استحقاقه العذاب والعن واللعن وللعن تحت قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نازجهم ، وقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين ، وقوله تعالى : « لم تقولون ما لا تفعلون ، وقوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفريات (ومنها) - عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين ، فان المراد به النبوة والامامة التي دونها .

(ومنها) - كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية منه : « لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ، لكن اللازم منتف بالإجماع ، وقوله تعالى في ابراهيم عليه السلام : « انا اخلاصناهم بخالصة ذكرى الدار ، وفي يوسف عليه السلام : « انه من عبادنا المخلصين ، (ومنها) - كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان .

(ومنها) - عدم كونه مسارعاً في الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الاخيار ، اذ لاخير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم : « انهم كانوا يسارعون في الخيرات ، « وانهم عندنا من المصطفين الاخيار ، والكلام في باب العصمة طويل لايناسب ذكره وضع الرسالة فلهذا تقتصر بهذا القدر . وقد ورد في جملة من الروايات كونهم (ع) معصومين ، وذلك كاف لعدم الدور بعد تواترها معنى او اجمالاً .

(مسألة) في شروط النبي (و) يجب فيه (كال العقل والذكاء) وهو

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وغير
الامهات والفظاظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه. وطريق
معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو نبوت ما ليس بمعتاد أو نبي ما هو معتاد

سرعة الفطنة (والفطنة) بمعنى الكياسة (وقوة الرأي) لا يزول عن رأيه
ولا يكون ضعيف الرأي متردداً في الامور ، والدليل على ذلك كله انه
لو لم يتصف بهذه الصفات لم يرغب في متابعتها والانقياد لأوامره ونواهيها
وصار مهزلة للناس ، وذلك نقض للغرض الذي عرفت قبحه على الحكيم .
(وعدم السهو) لتلاسه عن بعض ما امر بقبليته فيكون بئس نقضا للغرض
(و) عدمه (كلما ينفر عنه من دناءة الآباء) كان يكون قوادراً أو ملوطاً
أورذلاً أو بجيلاً أو نحو ذلك . (وغير الامهات) أو دنائها لأن النفوس
لا تتقاد لاطاعة ابناء الأراذل . (و) عدم (الفظاظة والابنة وشبهها) من
المنفرات الخلقية أو الخلقية لما ذكر من لزوم نقض الغرض ولذا قال تعالى :
« ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نقضوا من حولك » ، (و) عدم (الاكل على
الطريق) والتخلي في المجتمع ولو مستور العورة . (وشبهه) من المنفرات
هذا كله في المنفرات العقلية وأما المنفرات الشهوية التي يحكم العقل بحسنها كابس
الحسن والنوم على الأرض ونحو ذلك فانها من الفضائل التي تحكم العقل كافة
بحسنها فلا تكون منافية بل مؤيدة .

(مسألة) في الطريق الى معرفة صدق النبي (وطريق معرفة صدقه) في
دعوى النبوة (ظهور المعجزة على يده و) المراد بها (هو نبوت ما ليس
بمعتاد) كاشباع الخلق من رغبة واحد (أو نبي ما هو معتاد) لعدم شبع نفر
واحد من الف رغبة ، فان كلا الأمرين بدون مدخلة للفاعل في التكوينيات

مع خرق العادة ومطابقة الدعوى وقصة مريم وغيرها

التي لا يعقل الا باجازه من خالق الكون محال ، وانما شرط ذلك بقوله : (مع خرق العادة) لأن مجرد ثبوت غير المتعاد ليس دليلاً فان صنع الطائر مثلاً لم يكن معتاداً ومع ذلك لا يدل صنعها على شيء لانه ليس من خرق العادة وكذلك في طرف نفي المعتاد - فتدبر (ومطابقة الدعوى) اذ لو لم يدع مظهر المعجزة كالأولياء الذين تأتي منهم الكرامة أو ادعى ولكن لم يطابق الخارق دعواه ، كما لو ادعى النبوة وقال : « معجرتي نبع الماء الكثير من البئر ، فتفل لذلك فانعكس الأمر وغار ماؤها القليل لم تكن دليلاً لشيء .

ثم انهم شرطوا في اثبات المعجزة للنبوة أمراً آخر وهو عدم المعارضة ، فلو ادعى زيد انه نبي ومعجزاته انطاق الحجر وادعى عمرو انه ليس بنبي ومعجزته تكذيب الحجر له فطلق حجر بصدق الأول وآخر بكذب لم تثبت نبوته . وعندى ان هذا الشرط غير تام اذ مثل ذلك لا يعقل فان التصرف في التكوينيات بغير أسباب معموله لها لا يمكن الا باجازه من خالق الكون ، ولا يعقل اجازته تعالى للكاذب ، كما ان اشتراط صلاح الزمان فلا تقبل معجزة مدعى النبوة بعد خاتم الأنبياء ~~وغيره~~ غير تام لما ذكر .

(مسألة) في الكرامة . وقد اختلفوا في جواز ظهورها على أيدي الصالحين ، فالمصنف (ره) تبعاً لأهل الحق ذهب الى جوازه (و) ذلك لأن (قصة مريم) طيها السلام على ما دل عليه قوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله ، بل وقصة حملها بلا مس بشر (وغيرها) من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى : « انا آتيك قبل ان يرتد إليك طرفك ، وغيرهما مما دل متواتر

تمطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الإعجاز ولا
التفوق ولا عدم التميز ولا إبطال دلائله

الروايات على وثوقها عن الصالحاء والأئمة (ع) (تمطي جواز ظهورها على)
أيدى (الصالحين) وذهب جماعة إلى امتناع ذلك وأولوا قصة مريم (ع) على أنها
أرخاص لميسى عليه السلام وقصة آصف على أنها معجزة لسليمان، واستدلوا بالمنع بأمور
(الاول) - أنه لو صدرت المعجزة عن غير النبي لكثير وقوعها حتى
تكون من العاديات وتبطل حيثخذ النبوة لأن ظهور أمر عادي على يد شخص
لا يدل على نبوته . (و) جوابه أنه (لا يلزم) من كثرة التكرار (خروجه
عن) حد (الإعجاز) إذ صدورها عن الأولياء لا يجعلها عادة .

(الثاني) - أن الناس إنما يتبعون الأنبياء لظهور المعجزة على يدهم فإن
صدرت عن غيرهم هان أمرهم ولم يتبعهم الناس . (و) الجواب أن ذلك (لا)
يستلزم (التفوق) عن النبي بمشاركة الولي له في ظهور المعجزة على يده كما
لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر .

(الثالث) - أنه إنما يتميز النبي عن غير النبي بظهور خلق العادة على
يده دون غيره ، فلو ظهر على يد غيره أيضاً لزم عدم تميز النبي عن غيره وهو
نقض للنقض . (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (عدم التميز) إذ
ليس المآثر المعجزة فقط بل المعجزة المقررة بالدعوى وهي مختصة بالنبي .

(الرابع) - أنه لو صدر الحارق عن غير النبي لبطلت دلائله على صدق
النبي لأن مبنى الدلالة الاختصاص بالنبي ، فإذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة
(و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (إبطال دلائله) إذ الحارق بنفسه
ليس دليلاً بل الدليل هو الحارق المقرون بالدعوى وهو خاص بالنبي لا يصدر
من غيره .

ولا المومنية . وممجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تمنحلي الارهاص
وقصة مسيلة وفرعون

(الخامس) - انه لو جار ظهور الخارق على يد غير النبي لجاز صدوره
على يد كل صادق حتى من يخبر بان زيدا في المكان الكذائي وغالداً أخو عمرو
ويلزم من ذلك عمومية المعجزة حتى لا يخلو منها انسان . (و) الجواب ان ذلك
(لا) يستلزم (العمومية) اذ المدعى هو ظهورها على أيدي الصالحين الاولياء
فه تعالى لاعلى يد كل صادق ولو في قضية واحدة .

(مسألة) اصطلاحوا على تسمية الخارق الجاري على يد النبي بعد النبوة
بالمعجزة وقبل النبوة بالإرهاص وعلى يد غير النبي بالكرامة . ثم ان بعض
من منع من ظهور المعجزة على يد غير النبي ذهب الى امتناع ذلك قبل النبوة .
والحق الذي عليه الغالب جوازه (و) ذلك لأن (ممجزاته) أى نبينا (عليه
وآله السلام قبل النبوة) من انشقاق ايوان كسرى وغورما بمحروسة وانطفاء
نار فارس والهام الذي كان يظلمه من الشمس وتسليم الاحبار عليهم وغيرها
(تمنحلي) جواز (الارهاص) .

(مسألة) في ظهور المعجزة على أيدي الكذابين بالعكس . وقد اختلفوا
في ذلك فالذين منعوا من الكرامات منعوا عن ذلك ، وربما يستدل له بأنه
يكفى في تكذيبهم عدم ظهور المعجزة على أيديهم فيكون اظهار الخارق بالعكس
عبثاً ، والحق جوازه (و) ذلك لوقوعها في (قصة مسيلة) الكذاب حيث
انه لما ادعى النبوة قيل له : ان رسول الله ﷺ ادعى لأعور فارتد بصيراً ،
فدعى مسيلة لأعور فنهبت عينه الصحيحة . وقيل له : ان رسول الله ﷺ
تفل في برّ فازداد ماؤها ، فتفل في برّ فنار ماؤها (و) قصة (فرعون) فانه
لما ضرب موسى ﷺ لبنى إسرائيل طريقاً في البحر يسا قال فرعون : انا

وابراهيم (ع) تعطى جواز اظهار المعجزة على العكس ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا تجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع

ايضاً نمر على هذا الطريق ، فاتبعهم بجنوده ففتشهم الموج فاغرقوا جميعاً .
(و) قصة نمرود (وابراهيم عليه السلام) تعطى جواز اظهار المعجزة على العكس) فانه لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هيبة منى لجأته نلر في تلك الحال فاحترقت لحيته . واما ما ذكره من الدليل فالجواب ان العكس قد يتضمن مصلحة وهي التاكيد في التكذيب ، اذ بما يقال انه لم يظهر الله على يده المعجزة فعلا لمصلحة وسيظهرها بعد ذلك .

(مسألة) في لزوم عدم انقطاع الشريعة (و) ذلك لأن (دليل الوجوب) أى وجوب البعثة وهو كونه لفظاً (يعطى العمومية) أى عمومية البعثة بحيث لا تنقطع الشريعة بل تبقى مستمرة الى زمان النبي المتأخر وهكذا ، وقد خالف في ذلك الأشاعرة بناءً على أصلهم من نفي الحسن والتعجب العقليين .

(مسألة) اختلفوا في انه هل يجوز أن يكون نبي ليس له شريعة أم لا (و) الحق انه (لا تجب الشريعة) لا مكان ان يكون بعثة النبي لتأكيد مافي العقول فلا تكون عبثاً كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بدون ان يكون للثاني شريعة كما وقع في موسى وهارون عليهما السلام ، خلافاً لقوم زعموا عدم جواز ذلك واستدلوا بان العلم بالعقليات كاف في بعثة النبي تكون لغوا . والجواب ما عرفت من انه يجوز ان تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته ايام الى مافي العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً .

(مسألة) في نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وظهور معجزة القرآن وغيره مع

اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته ، والتحدى مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات
بعضه واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته مما

اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته (أى ان نبينا ادعى النبوة وظهر
المعجزة عقيب ذلك وكل من كان كذلك فهو نبي ، اما انه ادعى النبوة فلتواتر
المقطوع من جميع أهل الملل وكثير من غيرهم ، واما انه اظهر المعجزة فلانه
اقى بالقرآن الذى هو المعجزة الباقية . (و) يدل على كونه معجزة ما تضمنته
من (التحدى) فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى : « قل لئن اجتمعت
الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
بعض ظهيرا ، وقوله تعالى : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وقوله تعالى : « فأتوا
بسورة من مثله ، و (مع) ذلك فقد ظهر منهم (الامتناع و) عدم التمكن
مع (توفر الدواعي) لاثباتهم بمثله اظهاراً لفضلهم واخماداً لنسوره ﷺ
وبالآخرة اضطروا الى المحاربة والمقاتلة كما يحفظ تاريخ الامم كل ذلك ، فانهم
لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل البنا لتوفر الدواعي وعدم
الصوارف كما نقل البنا خزبيلات مسيلة وغيره من ادعى النبوة ، فعدم معارضتهم
له مع تحديه (يدل على الاعجاز) واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلما
تقدم من قبح اظهار المعجزة على أيدي الكذابين والله تعالى منزّه عن القبيح
(والمنقول معناه متواتراً من المعجزات بعضه) وهو بالغ فوق الألف كما
لا يخفى على من راجع تاريخه ﷺ .

(مسألة) في وجه اعجاز القرآن (واعجاز القرآن قيل لفصاحته) كما
عن الجبائين (وقيل لاسلوبه وفصاحته مما) كما عن الاكثر والمراد بالاسلوب

وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

الكيفية التي بها خالف كيفية كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار (وقيل للصرفة) كما عن المرتضى (ره) وبعض آخر ، والمراد بها ان الله تعالى صرف مهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم ذاتا عليها ، وذلك أما بسلب قدرتهم فيكون ذلك من قيل سلب قدرة للقدرى عن رفع حجر وزنه مثقال أو سلب دواعيهم (والكل محتمل) وان كان الثاني أقوى ، بل القول بالصرفة بعيد جداً ، وما استدلل به غير صالح للاستناد فان المنقول عنهم الاستدلال له وجهين : (الأول) انا تقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ، ومثل رب العالمين ، وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الايتان بمثل السورة . (والثاني) ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقاف وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والعمودتين ، ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافياً في الشهادة . وهذان الوجهان لا ينجي مافيها : أما الأول فلأنه ليس حكم البعض حكم الكل ، الا ترى ان غير الأنصح من الناس لا يتمكن على الايتان بمثل الأنصح وان علم مفردات كلام الأنصح بل هو عرب مثله . واما الثاني ان هذا الثقل غير مسلم مضافا الى ان عدم معرفة بعض لا يضر بالفصاحة .

(مسألة) في النسخ ورد من قال بعدهم فان اليهود قالوا بدوام شريعة موسى ﷺ واستدلوا لذلك بأن نبوة غيره تستلزم النسخ وهو باطل فنبوة غيره باطلة . بيان الملازمة : ان المنسوخ ان كان ذا مصلحة قبح النهي عنه ونسخه وان كان ذا مفسدة قبح الأمر به ابتداءً . (و) الجواب ان (النسخ تابع للمصالح) والمصالح تتغير بتغير الاوقات لجاز ان يكون حكم معين مصلحة في

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم واوجب الختان
بعد تأخره وحرم الطبع بين الاختين وغير ذلك. وخبرهم عن موسى (ع)
بالتأييد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً

زمان دون زمان فيأمر به أولاً ثم ينهى عنه ثانياً أو ينهى عنه أولاً ثم يأمر
به ثانياً (وقد وقع) النسخ أيضاً باعتراف اليهود (حيث حرم على نوح
بعض ما أحل لمن تقدم) فقد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لأدم وحواء (ع)
قد أبت لكما داب على وجه الأرض فكانت له نفس حية ، وورد فيها
انه قال لنوح ﷺ خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام
كذا لحرم على نوح بعض ما أباحه لأدم (واوجب) تعالى (الختان) على
القور على الأنبياء المتأخرين عن نوح ﷺ (بعد) أباحه (تأخره) على
نوح ﷺ (وحرم الجمع بين الاختين) على موسى ﷺ مسع انه أباحه
لأدم ﷺ (وغير ذلك) من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان .

لا يقال : انا وان سلطنا جواز وقوع النسخ عقلاً لكنه نص موسى ﷺ
على عدم نسخ شريعته فهو ممنوع شرعاً - كما يدعيه المسلمون بالنسبة الى دينهم -
وذلك لما روى عنه ﷺ انه قال : تمسكوا بالسبت ابداً ، والتمسك بالسبت
مناف لشريعة عيسى ﷺ وعهد محمد ﷺ . لانا نقول : هذا غير تام (و) ذلك
لان (خبرهم عن موسى ﷺ بالتأييد مختلف) مفترى وقد نسب اختلافه الى
ابن الراوندي (ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً) لان كلمة ابد استعملت
في التوراة بعد مدة مديدة كما ذكره العلامة (ره) في شرح التجريد فراجع .
هذا مضافاً الى انه لو سلطنا نقل الخبر لكنه خبر آحاد لا يثبت به الدين
لانقطاع توأزم باستيصال بنت النصر لهم .

والسمع يدل على عمومية نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

(مسألة) في عموم نبوة النبي ﷺ (والسمع يدل على عمومية نبوته ﷺ) لقوله تعالى : « لا نذكركم به ومن بلغ » ، وقوله تعالى : « وما أرسلناك الا كافة للناس » ، وقوله تعالى : « ليظهره على الدين كله » ، وقوله تعالى : « قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت الى الاسود والاحمر » الى غير ذلك من متواتر الاخبار .

وماعن بعض أهل الكتاب من انه قال بخصوص كونه ﷺ مبعوثاً الى العرب بدليل قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، وقوله : « وأنذر عشيرتلك الاقربين » - بعد تعميم العشرة الى العرب - وقوله : « وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه » ، وقوله : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » ، مردود بأن الآية الاولى تدل على ان الرسول بلسان القوم لا ان المبعوث اليهم القوم قطعاً ، مضافاً الى انه يستلزم كون عرب أهل الكتاب على الباطل وهم لا يسلمون ذلك والآية الثانية أخص من المدعى ، والاعتين الاخبرتين انما هو في قصة خاصة كما لا يخفى على من راجع مورد نزولهما . كيف ولو فرض دلالة الآيات المذكورات لزعم تأويلها بما لا ينافي متواتر الآيات والروايات الدالة على عموم نبوته ﷺ .

(مسألة) في كونه ﷺ أفضل من الملائكة (وهو) ﷺ (أفضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء) وذلك (لوجود المضاد للقوة العقلية) فيهم فانهم ركبوا من عقل وشهوة (وقهره) أي قهر المضاد أي الشهوة (على

الاتقياد عليها) أى على القوة العقلية ، ومن المعلوم ان المطيع الموجود فيه
القوتان أفضل من المطيع الموجود فيه قوة العقل فقط بحيث لا يقدر على المعصية
بل ورد فى بعض الأخبار أفضلية المطيع من سائر الناس من الملائكة .
هذا ثم انه صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الأنبياء لتواتر الأخبار .
والتفصيل فى المطولات .

(المقصد الخامس)

في الإمامة . الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحميلاً للنرض
والمفاسد معلومة الانتفاء

(المقصد الخامس في الإمامة) وفيه مسائل :

(مسألة) (الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحميلاً للنرض)
أما كون الإمام لطفاً فليداهة أنه لو كان للناس رئيس يرجعون إليه في أمور
دينهم ودينام لكانوا أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية ، وأما كون اللطف
واجباً فلما تقدم . وقد خالف في هذا جماعات : فبعضهم قالوا ليس بواجب
أصلاً ، وآخرون قالوا واجب سيما على الله تعالى ، وثالث ذهب إلى وجوبه
عقلاً على الناس ، واستندوا لذلك بوجوه وأهية لا تستحق ذكراً . وليلم أن
الإمامية لا يحصرون دليل وجوب نصب الإمام في العقل بل هو مقابل من لا
يقول بوجوبه عقلاً .

ثم إن بعضهم اعترض على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأمور :
(الأول) - أن كون الإمام لطفاً لا يستلزم وجوبه عليه تعالى ، إذ
اللطف إنما يجب إذا لم يشتمل على مفسدة ومن الجائز أن يكون نصب الإمام
مشتلاً على مفاسد لا نعلها . (و) الجواب أن (المفاسد معلومة الإنتفاء)
فإن الميزان للواقع في مثل هذه الأمور هو الاستقرار التام في المفاسد ، وقد
استقريناها فلم نجد شيئاً منها في الإمامة . والقول بأنه مجرد دعوى كما صدر عن
القوي في غير محله ، فانه مضاعفاً إلى النقص بمثل هذا على ما ذكره من الأدلة

وانحصار اللطف فيه معلوم للمقلاء ، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

على قول أهل السنة يرد عليه ان اللازم عدم الحكم بإمكان شيء أو امتناعه أو حسنه أو قبحه أو نحو ذلك ، اذ من أين يعلم عدم وجه امتناع للممكن بنظرنا وبالعكس وكذا في الحسن والقيح .

(الثاني) - ان الامامة انما تجب على تقدير انحصار اللطف فيها ، ومن الجائز ان يكون هناك شيء آخر يقوم مقام الامامة ، فلا تتعين الامامة في كونها لطفاً فلا تجب على التحين (و) الجواب ان (انحصار اللطف فيه معلوم للمقلاء) ولهذا يلتجئ المقلاء في كل زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف وجلبا للمنافع واستقامة النظام التام .

(الثالث) - ان الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد متصرفاً في الامور ، والشبهة لا تقول بذلك لتجويزه وجود الامام المغلوب المستور فما هو لطف ليس بلازم عديم وما هو لازم ليس بلطف . (و) الجواب ان الامام (وجوده لطف) كما ان وجود النبي بنفسه لطف (وتصرفه لطف آخر) كما هو معلوم (وعدمه منا) ففي تكميل اللطف يلزم امور ثلاثة : تعيين الله تعالى وقد عين ، وقبول الامام وقد قبل ، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا وبهذا ظهر ان قول الخصم الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد غير تام مضافاً الى النقض بكثير من الانبياء الذين لم يكونوا مبسوطي اليد مطلقاً اوفى حين كلوط ونوح وابراهيم بل ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين .

(مسألة) في انه يجب ان يكون الامام معصوما واستدل لذلك بوجوه : (الاول) - انه لو لم يكن الامام معصوما لزم التسلسل والله باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : ان الموجب لنصب الامام جواز الخطأ على الامة

وامتناع التسلسل يوجب ، عصمته ولأنه حافظ للشرع ، ولوجوب
الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض
من نصبه

فلو كان الإمام جائز الخطأ احتاج إلى إمام آخر وهكذا فاما أن ينتهي إلى إمام
معصوم وهو المطلوب أم لا فيلزم التسلسل (وامتناع) هذا الشق وهو
(التسلسل يوجب) تعيين الشق الآخر وهو (عصمته) .

(الثاني) - أن الإمام إنما نصب لحفظ الشرع وكل حافظ للشرعة يجب
أن يكون معصوماً : أما الصغرى فواضح ، وأما الكبرى فلأنه لو جاز عليه
الخطأ لم يكن حافظاً للشرع . وإلى هذا أشار المصنف بقوله : (ولأنه حافظ
للشرع) .

لا يقال : أن الفقيه أيضاً حافظ للشرع مع أنه ليس بمعصوم ، لأننا نقول
حفظ الفقيه للشرع إنما هو في زمان غيبة الإمام عليه السلام وغيبته من أجل فوتائه وإنما
فوتاه بانقضاء ما قبله تعالى . والحاصل أن حفظ الشرع إنما يكون لمنفعة
الناس فلم يمنع الناس هذه المنفعة عن أنفسهم لم يكن على الله حجة بل عليهم .

(الثالث) - ما أشار إليه بقوله : (ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على
المعصية فيضاد أمر الطاعة) بمعنى أنه لو وقع منه الخطأ وجب الانكار عليه
لأنه عن المنكر . وهذا مضاد لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم » والقول بأن المراد اطاعته في بعض الموارد بخلاف
الاطلاق والسياق .

(و) (الرابع) - أنه لو جاز عليه الخطأ (يفوت الغرض من نصبه)
إذ نصبه لانقياد الأمة ورواج أحكام الله تعالى وخطاؤه يتنافى ذلك .

ولا نخطأ درجته عن أقل العوام، ولا يتأني العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي . والعصمة تقتضي النص

(الخامس) - ما أشار اليه بقوله : (ولا نخطأ درجته عن أقل العوام) لأن الامام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات، فتكون المحصية منه وترك الطاعة أقبح من المحصية وترك العامة من العوام، إذ العالم التارك أسوأ حالاً من الجاهل . (مسألة) (ولا يتأني العصمة القدرة) فإن العصمة عبارة عن ملكة قوية باعثة على فعل الواجبات وترك المحرمات فإن قبح المعاصي عند المعصوم أكثر من قبح أكل الفاطل لدى الشخص السليم، ولذا قال علي عليه السلام : « ان دنياكم هذه أهون عندي من عراق خنزير في يد مجنوم، وقد مثلنا سابقاً للعصمة بملكية الام الرؤف المانعة من قتل ولدها العزيز وملكه الشخص المانعة من فقو عينه أو صم اذنه أو نحو ذلك، وليست العصمة عبارة عن القوة الملجئة والام تكن فضيلة للمعصوم ولكن أصل من سائر المطيعين وهو بديهي البطلان . (مسألة) في وجوب كون الامام أفضل من الرعية . الامام إما ان يكون أفضل من الرعية أو مساوياً لهم أو نقص منهم لكن الثالث محال (و) ذلك لأن (قبح تقديم المفضول) على الفاضل (معلوم) ، وقد سبق ان الله تعالى منزله عن القبيح، (و) الثاني كذلك اذ (لا ترجيح في المساوي) فيرجع الى الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فتمين الثالث وهو المطلوب .

(مسألة) في لزوم النص على الامام (و) استدلل المصنف (ره) على ذلك بأمرين : (الاول) - ان احتياج الامام الى (العصمة تقتضي النص) من صاحب الشرع اذ العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى ومن أطلعه الله عليه، فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى . وقد يؤيد ذلك بقصة موسى عليه السلام الذي اختار من قومه سبعين رجلاً فانه عليه السلام مع كونه معصوماً لم

وسيرة (ص) وهما مختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله (ص)
 سلخوا عليه بامرة المؤمنين ، وانت الخليفة بعدى وغيرهما ، ولقوله تعالى :
 انما وليكم الله ورسوله

يعلم المصالح حتى طلبوا ما استحقوا من الله تعالى العقوبة .

(و) الثاني - ان (سيرته) أى سيرة نبينا ﷺ تقتضى النص فانه
 كان شقيقاً بالامة حتى انه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا بينها ، وانه كان اذا
 سافر يوماً أو يومين استخلف من يقوم بأمر المسلمين فكيف يترك الامة سدى
 ويهمل أم الواجبات والزم الامور . كيف وهذا سيرة كل ربة بيت فانه استخلف
 على اولادها وشؤون دارها اذا ارادت الذهاب ساعة فكيف بالرجال الاذكياء
 الى ان ينتهى الى اول الرجال علماً ودراية وسياسة وكياسة وشفقة .

(مسألة) في ان الامام بلا فصل بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي
 طالب صلوات الله عليه (وهما) أى العصمة والنص (مختصان بعلي ﷺ)
 فانه المعصوم بالاجماع (و) المنصوص عليه بالامامة . ثم ان المصنف (ره)
 بين (النص الجلي) الوارد (في) امامته ﷺ وهو (قوله ص) لاصحابه
 (سلخوا عليه) أى على علي (بامرة المؤمنين) والامرة بكسر الميمزة
 الامارة من أمر الرجل اذا صار أميراً (و) قوله ﷺ لعلي ﷺ : (انت
 الخليفة بعدى وغيرهما) كقوله ﷺ في أول اظهار نبوته مشيراً الى علي ﷺ
 ، هذا أخى ووصيى وخليفى بعدى ووارثى فاسمعوا له وأطيعوا له ، والنصوص
 في ذلك اكثر من الاحصاء ذكرها المخالف والمؤلف ، ويمكن لمن اراد
 مراجعة غدير الامينى وبحار المجلسى وكتاب السيد البحرانى وغيرهما (ولقوله
 تعالى : انما وليكم الله ورسوله) والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون

وانما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) ولحديث التدبير المتواتر ولحديث
المنزلة المتواتر

الزكاة وهم راكعون (وانما اجتمعت الأوصاف في علي عليه السلام) بل فيه نزلت
الآية باتفاق المفسرين حين تصدق بجائمه وهو راسع ، وكلمة (انما) للحصر
والمراد بالولي هو الأول بالتصرف بقرينة السياق مضافا الى نص اللغة والعرف
على ذلك .

(ولحديث التدبير المتواتر) فانه عليه السلام في منصرفه من حجة الوداع جمع
الناس في حر الظهيرة ورفق المنبر في موضع يقال له (غدير خم) وخطب الناس
بخطبة طويلة ثم أخذ يد علي عليه السلام ورفعها حتى بان يياض ابطيها وقال في جملة
الخطبة : « معاشر المسلمين أليست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال :
« من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله » - الحديث . ثم أمر الناس ببيعته والسلام عليه بامرة
المؤمنين . وأتى في جملة المبايعين أبو بكر وعمر وقالوا : نبح نبح لك يا بن أبي
طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وأنشد هناك حسان بن
ثابت قصيدته المشهورة التي مطلعها .

يناديه يوم الغدير نبيهم
بجهم واسمع بالرسول مناديا
وقد تواتر هذا الحديث بهذه الخصوصيات وأكثر منها عند الخاصة
والعامة كما لا يخفى على من راجع الغدير للأميني وغيره لفهره كمبقات
الانوار وغيره .

(ولحديث المنزلة المتواتر) فانه عليه السلام قال لعلي عليه السلام : « أنت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » وهذا يدل على ان كليهما كان
لهارون من موسى كان لعلي عليه السلام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والالم يصح الاستثناء ،

ولا استخلافه على المدينة فيعمم للاجماع ، ولقوله (ص) أنت أخي ووصي
 وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ، ولأنه (ع) أفضل وامامة
 المفضول قبيحة عقلا

ومن جملة ما كان له الخلافة لو مات موسى عليه السلام قبله فهي لعل عليه السلام . وهذا
 الحديث متواتر عند الفريقين أيضاً .

(ولا استخلافه على المدينة) فانه عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك
 استخلفه على المدينة وأرجف المناقون به عليه السلام فخرج حتى لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وقال : يا رسول الله ان المناقنين زعموا انك خلفتني استقلاً مني وتحرراً .
 فقال عليه السلام : كذبوا انما خلفتك لما تركت ورأى قرأني فارجع ياخليفة
 أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ،
 واذا كان خليفته في تلك الأيام ولم يزل الى ان مات استمرت ولايته (فيعمم)
 ما بعد موته عليه السلام أيضاً (للاجماع) على عدم الفصل بل الحاجة بعد
 الموت أكثر .

(ولقوله عليه السلام أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
 بكسر الدال) والمراد بقاضي الدين حاكم على الحق كما ان معنى قوله (ص) :
 « أقضاكم على أحكمكم به » ، هذه كلها وجوه نقلية ، وهي أكثر مما ذكره
 المصنف (ره) لكنه اقتصر على هذا القدر وما للاختصار .

(مسألة) في كونه عليه السلام احق بالخلافة من جهة العقل (ولأنه عليه السلام
 أفضل) من غيره ممن تقمص الخلافة قبله لما سياتي (وامامة المفضول قبيحة
 عقلا) وشرعا . ولذا قال الحليل : احتياج الكل اليه واستغناؤه عن الكل دليل
 على انه أمام الكل .

ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خير وغاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القلب وعاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك ، وادعى الامامة

(مسألة) في دليل عقل آخر على امامته بلا فصل أشار اليه بقوله :
 (ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خير) الذي عجز عن اعادته سبعون رجلا من الأقوياء (وغاطبة الثعبان) على منبر الكوفة فسل عنه فقال :
 انه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها ، والحكي ان الباب المشتهر الآن باب الفيل كان يسمى باب الثعبان لدخوله من هذا الباب ولما تساط معاوية عليه اللعنة أمر بيل فربط على هذا الباب ليزكروه الناس بهذا الاسم وينسوا الاسم الأول المذكور لمعجزة على أمير المؤمنين ، لكنهم أرادوا ان يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره (ورفع الصخرة العظيمة عن القلب) فانه لما توجه الى صفين أصاب أصحابه عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريبا من دير كان هناك فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل عليهم فقلعها دحاها مسافة بعيدة فظهر الماء وشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم ، فسل عن وجه إسلامه فقال : بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبل ولم يدركوه . ثم لازم صاحب الدير الامام عليه السلام حتى استشهد معه .
 (وعاربة الجن) حيث أرادت الجن وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بنى المصطلق لحاربهم على قتالهم ، وقتل منهم جماعة كثيرة (ورد الشمس) مرتين مرة بياض ومرة بغيره وقرب الحلة فعلا مسجدا خرب مشهور بمسجد رد الشمس وفق الله بعض المؤمنين لتعميره وإعادة ذكرى هذه المعجزة العظيمة (وغير ذلك) مما شحن به كتب الأخبار من الطرفين كمدنية المعاجز للسيد البحراني وغيره .

(وادعى الامامة) قبل أبي بكر وعمر وعثمان بل نازعهم في ذلك

فيكون صادقا ولسبق ككفر غيره فلا يصلح للإمامة فيتعين هو (ع)
ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين . ولقوله تعالى : وأولى الأمر منكم

وامتنع عن مبايعتهم يشهد بذلك متواتر التواريخ ، ويمكن دليلا عليه خطبه
الشعشقية وغيرها (فيكون صادقا) لما تقدم من ان من ادعى شيئا وآتى بالمعجزة
كان صادقا ، ولا يلزم اغراء الله تعالى عباده بالقيح وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(مسألة) في أدلة آخر على خلافة علي عليه السلام بلا فصل (ولسبق ككفر غيره)
وشركهم أي الثلاثة الذين تقدموا عليه بالاجماع (فلا يصلح للإمامة) لقوله
تعالى : لا ينال عهدى الظالمين ، والكفر والشرك من أعظم الظلم لقوله تعالى :
ان الشرك لظلم عظيم ، وقال تعالى : مو الكافرون م الظالمون ، (فيتعين هو)
لانه لم يسبق منه شرك ولا كفر أما على معتقد الشيعة فراضع ، وأما على
معتقد السنة فلأنه كان قبل اسلامه غير بالغ وغير البالغ لا تكليف عليه حتى يكون
كافرا أو مشركا (ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين) فاتها مضافا الى تفسيرها
بعلی عليه السلام ان الصادق بقول مطلق منحصر في المعصوم وليس غير علي عليه السلام

من الذين تقدموا الخلافة بمعصوم الاجماع فيها (ولقوله تعالى) : يا أيها الذين
آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (وأولى الأمر منكم) فانه تعالى أمر باتباع
أولى الأمر ، والمراد ليس الا المعصوم اذ أمر المسلمين باتباع من يحظى
وفيهم من لا يحظى . قبيح عقلا فلا يصدر من المنزه عن القبيح والمعصوم
منحصر في علي عليه السلام وأولاده الطاهرين . هذا مضافا الى تفسيرها بعلی عليه السلام
الصلاة والسلام (مسألة) في الامور الدالة على عدم لياقة ابي بكر للخلافة
(ولان الجماعة الذين تقدموا) للخلافة (غير على غير صالح للإمامة لظلمهم
تقدم كثرهم) كما تقدم سابقا لتعيين على (ع) و هنا لعدم لياقة غيره فلا يكون
تكرارا (وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منعه) فاطمة (ع) عن (ارث رسوله

ولان الجماعة غير على
خالق
ابو بكر
لظلمهم
لأنه
كافرا
والله
أعلم
بالحق
والصالح
والإمامة
لظلمهم
بتقدم
كفرهم
وقد

بخبر رواه ، ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لمن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز وأوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها فدفنت ليلا

العجبية الطرية فلم يبال بكلامها واستمسك (بخبر رواه) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو انه قال : ان الله اذا أطعم نبيا قطعة كانت لأولى الأمر بعده ، وهذا الخبر لم يروه أحد الا شاذ تبعه في التصديق مع انه مخالف لنص الكتاب الدال على ائثار الورثة عن الانبياء كما استشهدت به الصديقة الطاهرة في خطبتها (ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن) فلم يصدقهم (وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لمن) مع ان عليا وفاطمة (ع) كانا معصومين وام ايمن كانت ممن شهد النبي صلى الله عليه وآله لها بالجنة (ولهذا ردها) الذرية فاطمة (ع) (عمر بن عبد العزيز) لما علم كونها (ع) مظلومة . وأمر الفدك عجيب فكان يأتي خليفة ينصبها ويأتي خليفة يردها ، فقد غصبها أبو بكر وردها عمر بن الخطاب ، واقطعها عثمان مروان بن الحكم ثم ثلثها معاوية فاقطع كل ثلث لواحد مروان وعمر بن عثمان ويزيد بن معاوية وردها عمر بن عبد العزيز وغصبها يزيد بن عبد الملك وردها السناح وغصبها المنصور وردها المهدي وغصبها موسى بن المهدي وردها المأمون وغصبها المتوكل (و) قد غضبت على أبي بكر حتى انها (أوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها) غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها (دفنت ليلا) وعنى موضع قبرها اعلاماً بذلك ، وقبرها (ع) مجهول الموضع الى الحال ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله فما رواه الفريقان : ان رضاها من رضى الله وسخطها من سخطه ،

ولقوله : أقبلوني فليست بخيركم وعلى فيكم ولقول عمر : كانت يمة أبي بكر
فلته وفي الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، وشك عند موته في استحقاقه
للإمامة وخالف الرسول في الاستخلاف

(ولقوله) أي أبي بكر : (أقبلوني فليست بخيركم وعلى فيكم) فإنه
لو كان صادقاً لم يصلح للإمامة لاعتراف نفسه به مع وجود علي عليه السلام وإن كان
كاذباً

فعدم صلاحيته للإمامة أظهر إذ الكاذب لا يصلح لها (ولقوله) إن له شيطاناً
يعتريه (قال : إن لي شيطاناً يعتريني فإذا استقممت فاعينوني وإن عصيت جنبوني
وهو إن كان صادقاً لم يصلح للإمامة فمن يعتريه الشيطان لا يصلح لها وإن كان كاذباً

فالامر أخطر كما مر
(ولقول عمر : كانت يمة أبي بكر فلته) أي لجأه وبنقه عن خطأ وبلاتدير
وابتغاء على أصل وفكر (وفي الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه) . وهذا
من أعظم الذم والتخلة ، ولا ينافي هذا تعظيم عمر له فإنه طالما أعظم شخصاً
ثم نسه إلى ما لا يليق به ، وهل كان أعظم من رسول الله ﷺ حيث نسه إلى
الظھر وشك في نبوته يوم الحديبية وأخذ برأيه حين صلى على بعض وعالقه
في منعة الحج إلى غير ذلك ١٩

(وشك) أبو بكر (عند موته في استحقاقه للإمامة) حيث قال حين
حضرته الوفاة : وجدتني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فبينما هو
وكنا لا نتلزع . وفي رواية أخرى : ليتني كنت سألت رسول الله ﷺ هل للانصار
في هذا الأمر حق . وقال أيضاً : ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد
أحد الرجلين فكان هو الأمر وكنت الوزير .

(وخالف الرسول في الاستخلاف) فإن النبي ﷺ لم يستخلف أحداً

عندهم وفي تولية من عزله ، وفي التخليف عن جيش اسامة عليهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة ولم يتول عملاً في زمانه وأعطاه سورة براءة ، فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

(عديم) أى عند العامة واستخلف أبو بكر عمر فان كان الاستخلاف حقاً فلم لم يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان كان باطلاً فلم فعله أبو بكر لكن الأول باطل عند العامة لما فعله أبو بكر يكون باطلاً .

(و) خالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم (في تولية من عزله) فانه ولى عمر امور المسلمين مع ان النبي عزله ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم ولاء أمر الصدقات فشكاه العباس الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعزله عن الولاية .

(و) خالف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً (في التخليف عن جيش اسامة) كما خالف عمر وثمان (مع عليهم لقصد) النبي صلى الله عليه وآله وسلم (البعد) عن المدينة تلا يتقصروا الخلافة بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد ذكر صلى الله عليه وآله وسلم الأمر بتنفيذ جيشه ولن المتخلف منه وغضب لذلك أشد الغضب لما رام تخلفوا .

(و) أيضاً (ولى) صلى الله عليه وآله وسلم (اسامة) بن زيد وهو ولد في الثامنة عشر من عمره (عليهم فهو أفضل) منهم لان الأمير أفضل من المأمور بالبداهة ، (و) أما (علي) عليه السلام فالتبني صلى الله عليه وآله وسلم (لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة) بالضرورة فهو أفضل منهم لان الأفضل من الأفضل أفضل بالبداهة (و) من الدولة على عدم صلاحية أي كونه صلى الله عليه وآله وسلم (لم يتول عملاً في زمانه) بل وأكثر من ذلك (و) هو أنه صلى الله عليه وآله وسلم (أعطاه سورة براءة) ليقرأها على الناس وأمره بالحج بهم (ف) لما مضى بعض الطريق (نزل) عليه صلى الله عليه وآله وسلم (جبرئيل) عليه السلام (وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

الا هو او واحد من اهله فبعث بها علياً واحرق بالنار الفجاعة السلي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في كثير من احكامه ، ولم يجد خالداً ولا اقتصر منه

الا هو أو واحد من أهله فبعث بها علياً (عليه السلام) ، ومن لا يليق بأداء سورة في حياة النبي (صلى الله عليه وآله) فكيف يصلح لتولي جميع شؤون المسلمين بعد مماته (عليه السلام) (و) من الادلة على عدم صلاحية انه (لم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع ليسار سارق)

وهو خلاف الشرع (واحرق بالنار الفجاعة السلي) وقد نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن ذلك وقال : لا يعذب بالنار الا رب النار ، (ولم يعرف الكلالة) ثم قال : اقول فيها برأى فان كان صواباً فن افه وان كان خطأ فنى ومن الشيطان ومن المعلوم ان الحكم بما لا يعلم محرم شرعاً (ولا) عرف (ميراث الجدة) فانه سألته جنة عن ميراثها فقال : لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره المخيرة ومحمد بن سلية ان النبي (صلى الله عليه وآله) أعطاهما السدس (واضطرب في كثير من أحكامه) واستفسر الصحابة كعدم علمه بحكم الحدّين وارادته قطع رجل سارق وكان له يد وارادته ان يحمل الجداً با وجهه القدر .

(ولم يجد خالداً ولا اقتصر منه) حين قتل مالك بن نويرة وواقع زوجته ليلة قتله فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأمر عمر بمزله وقتله فلم يفعل الى ان ولي عمر فضله ، وكذلك لم يحده حين أحرق جمعاً بالنار وقد عارضه عمر فأبى بكر فقال : تدع رجلاً يعذب بمذاب الله عز وجل فلم يأبه بقوله ولم يعرف جواب اليهودي الذي سأله عما ليس عند الله وما لا يعلمه الله حتى سأل علي بن أبي طالب (عليه السلام) . ولم يعرف كيف جواب وفد النصارى وترك الاضحية خلافاً لرسول الله (صلى الله عليه وآله) لشبهة واهية . وود اموراً تسعة كلها

ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبث
الى بيت أمير المؤمنين ورد عليه الحسنان (ع) لما بوجع وندم على كشف
بيت فاطمة (ع)، وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه
على (ع)

بنى عاتق و هو ما فاطمة فالتن حنينا
لما اتفق من البيت فاطمة فيه النار وقد فاطمة وجماعة

عليه لاله . وتفصيل هذه الامور في غدير الاميني وغيره .

(ودفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته)
فكيف يجوز ذلك بعد موته . (وبث الى بيت أمير المؤمنين) صلوات
الله عليه لما اتفق من البيعة فاضوم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم
بل قالوا لعمران فيها فاطمة قال وان ، وهذا من الامور التي ندم ابو بكر عليها
كما في حديث الثمعة (و ضربوا فاطمة فالت جنينا) اسمه محسن وقد اهد
رسول الله ﷺ دم حبار الذي اعان ابنته زينب حتى مرضت ومات ولدها
لذلك فكيف بمن صنع بفاطمة (ع) ذلك .

(ورد عليه الحسنان (ع) لما بوجع) فقال لاه : : لست له أهلا ، وهما
الصادقان سيدا شباب أهل الجنة . (وندم على كشف بيت فاطمة (ع)) كافي
حديث الثمعة التي ندم عليها . وكل ما ذكرناه موجود في كتب القوم بطريق
معتبر . ولقد أراح القوشجي نفسه بكلمة : لم يثبت ، أو نحوه لمثله في ذلك
مثل السوفسطائيين الذين اراحوا أنفسهم بكلمة واحدة وهي كون ما يذكر
خصمهم من البدييات (خيالا) .

(مسألة) فيما يدل على عدم أهلية عمر للخلافة . (وأمر عمر برجم
امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه على ﷺ) فانه أتى بامرأة قد زنت وهي

فقال : لولا علي لمهلك عمر ، وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأي لم أسمع هذه الآية ، وقال : كل الناس أئمة من عمر حتى المهدرات في الجبال ، لما منع من المغالات في الصداق وأعطى أزواج النبي (ص) واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم وقضى في الحد بمائة

حامل فأمر برجمها فقال له عليه السلام : ان كان لك عليها سيل فليس لك على حملها سيل ، فأمسك (فقال : لولا علي لمهلك عمر) أو أتى امرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام : ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق ، فأمسك وقال : لولا علي لمهلك عمر . (وتشكك في موت النبي عليه السلام) فانه لما مات رسول الله عليه السلام قال : واقه مامات عمد ولا يترك هذا القول حتى يقطع أيدى رجال وأرجلهم (حتى) نبهه و (فلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأي لم أسمع هذه الآية) ومن العجيب - وليس منه بعجيب - ان يقول : حسبنا كتاب الله .

(وقال) يوما في خطبته : من خال في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة : كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله : « وآتيتم أحداهن قطارا » ؟ فقال : (كل الناس أئمة من عمر حتى المهدرات في الجبال) ، ولما قصة ذلك أشار المصنف (ره) بقوله : (لما منع من المغالات في الصداق) ومثله لا يصلح للإمامة كما لا يخفى . (وأعطى أزواج النبي عليه السلام) حقا ليس لمن حتى انه أعطى عائشة وخضعة عشرة آلاف درهم كل سنة . (واقترض) من بيت المال ثمانين الف درهم فانكروا عليه ذلك . (ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم) الذي أوجبه الله تعالى في كتابه العزيز (وقضى في الحد بمائة

قضيبي، وفضل في القسمة ومنع المتعين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة (ع)

قضيبي (وليس ذلك من الشريعة في شيء . (وفضل في القسمة) بعدما كان رسول الله ﷺ يعطيهم بالسوية ، فقد خالف رسول الله ﷺ في ذلك واتبعه عثمان وزاد عليه حتى أوجب لنا في الاسلام . (ومنع المتعين) و حتى على خير العمل ، فانه سعد المنبر وقال : أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهي عنهن وأحرمن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحتى على خير العمل . (وحكم في الشورى بضد الصواب) . فادله حكاية رسول الله ﷺ في تعيين الخليفة على قول الشيعة وعدم تعيينه على قول العامة ، وخالف أبا بكر في تشخيصه في واحد وقد جعل الشورى في ستة بحيث لا تصل التوبة إلى على عليه السلام وقد ناقض في الشورى نفسه فقال تارة إن النبي ﷺ رضى عن الستة وقال تارة أنه ﷺ غضب عليهم . (وخرق كتاب فاطمة (ع)) فإن أبا بكر رد عليها (ع) فدك وكتب لها بذلك كتاباً أخرجت من عنده والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقضت قصتها عليه فأخذ الكتاب منها (ع) وخرقها ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فانفقاً على منها . ولم يصل حين فقد الماء في حياة الرسول ﷺ . ونهى رجلاً عنها حين سألته عن فقد الماء وهو أبان تقمصه للخلافة فذكره عمار . وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فبلغ ذلك علياً عليه السلام فاتاه وقال له : ليس عليها رجم لأن الله يقول : « والوالدات » - الآية وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » غلى عنها . ولم يدر حكم الشكوك في الصلاة . وجعل معنى الأب في قوله تعالى « وفاكته وأباً » . ولم يدر تأويل الآية في باب الحجر الأسود إلى أن نبهه على عليه السلام . وجعل كفارة بيض النعام . ولم يعرف معنى قوله تعالى : « أذهبتم

طيانكم ، حتى أعلنته امرأة فقال : كل الناس أئمة من عمر . ولم يعرف القضاء في غلام خالص أمه . وأمر بسجن رجل حيث لم يفهم معنى كلامه فردّه على ﷺ ولم يعلم حكم السهو عن الحمد في الركعة الأولى حتى قرأها في الثانية مرتين . وتناقض في الارث حكمه . ولم يعرف طلاق الأمة حتى أرشده أمير المؤمنين عليه السلام . وأقضى في الحائض بعد الافاضة بمخالف الشريعة . وجعل حكم النكاح في العدة ، وجعل ارث الجد . وعاقب امرأة أخذت غلامها بخلاف الشرع . وأفزع حاملا حتى أجهضت فأنقذت دية الولد بأمر على عليه السلام . وأمر بجرم مضطرة فأشار على ﷺ بالمصواب . ولم يدر حكم ولد لم يشبه أباه وخالف الشرع في نجسه في أمور ثلاثة . ولم يدر حد الخمر . ولم يعرف القضاء في امرأة احتالت على شاب حتى أعله أمير المؤمنين عليه السلام . وجعل حكم رجلين احتالا في التوديع عند امرأة حتى عرفه أمير المؤمنين عليه السلام فقال : لا أبقاني الله بعد ابن أبي طالب ولم يعرف الكلالة وحكم الأربب والقود . وأخطأ في أمر رجم امرأة غلب زوجها فحملت بعد سنتين حتى أرشده معاذ . وجعل حكم من قتل رجلا من أهل الذمة وحكم القاتل الذي عفى عنه لبعض أولياء المقتول . وخالف رسول الله في دية الأصابع . ولم يعرف دية الجنين . ولم يدر حكم سارق قطع اليد والرجل حتى أشار اليه أمير المؤمنين عليه السلام . وأخذ ما هديت الى أم كلثوم من من الجواهر وجعلها في بيت المال . وودأ الجلد عن المغيرة . ولم يعط عجزاً حقها ثم قال : كل واحد أئمة منك حتى العجائز يا عمر . ولم يدر حكم المتساين وقطع شجرة الرضوان . ونهى عن التبرك بالصلاة في مصلى الرسول ﷺ ولم يعرف جواب أخبار اليهود . ولم يدر ليلة القدر . وضرب ابن له بالدرّة لغير موجب . الى غير ذلك مما جمعه العلامة الأميني في السادس من الفدير فراجع

وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا وآثر
أهله بالأموال وحمى نفسه

(مسألة) فيما يدل على عدم صلاحية عثمان للخلافة (وولي عثمان)
امور المسلمين (من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا) فانه
استعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر منه شرب الخمر ، وصلى بالناس أربع ركعات
وهو سكران ، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه
أهل الكوفة منها ، وولي عبد الله بن أبي سرح مصر حتى ظلم منه أهلها ، وولي
معاوية الشام حتى ظهر منه من الفتن ما ظهر ، وانقاد الى أمر مروان حتى احدث
في الدولة الإسلامية نكبة أوجبت قتله وتزلزل بعد ذلك أمر المسلمين ، (وآثر
أهله بالأموال) فانه أعطى مروان خمسمائة الف دينار ولابن أبي سرح مائة
الف ولطلحة مائتي الف ولعبد الرحمن النخعي الف وخمسمائة وستين الفا وليعلي
ابن أمية خمسمائة الف ولزيد بن ثابت مائة الف وأخذ لنفسه ثلاثمائة وخمسين ألفاً
وأعطى الحكم ثلاثمائة الف ودرهم وآل الحكم النخعي الف وعشرين الفا والحارث
ثلاثمائة الف وسعيد مائة الف والوليد مائة الف وعبد الله ثلاثمائة الف مرة
وسماعة الف أخرى وأبي سفيان مائتي الف ومروان مائة الف وطلحة النخعي الف
ومائتي الف مرة وثلاثين الف الف أخرى والزيبر تسع وخمسين الف الف
وثمانمائة الف وابن أبي وقاص مائتين وخمسين الفا وأخذ لنفسه ثلاثين الف
الف وخمسمائة الف ، ولذا قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في خطبته
الشقيقة : الى ان قام ثالث القوم ناجيا حضنيه بين ثيليه ومختلفه وقام معه
بنوايه يخلصون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع .

(وحمى نفسه) فانه حمى للرعى حول المدينة كلها من مواشي المسلمين
كلهم الا عن بني أمية ، وذلك مناف للشرع فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء
والكلاء والنار شرعا سواء ، ولذا عدته عائشة بما أنكروا عليه فقالت : وانا

ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات
واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق

عتبنا عليه كذا وموضع الغمامة المحمة فن الفائق للزخشرى يسمى العشب بالغمامة
كما يسمى بالسما المحمة من احميت المكان فهو محمي أى جعلته محمي .

(ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات
واحرق مصحفه) فانه كان في الكوفة غازن بيت مال المسلمين فلما ولي عثمان
وولي وليد بن عقبة واسرف الوليد في بيت المال جاء ابن مسعود وألقى مفاتيح
بيت المال الى الوليد وقال : من غير غير الله ماله ومن بدل اسخط الله عليه وما أرى
صاحبكم الا وقد غير وبدل فكتب الوليد الى عثمان بذلك فكتب اليه عثمان يأمره
باشخاصه ، ثم قدم ابن مسعود وعثمان يخطب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله فلما
رآه قال : الا انه قد قدمت عليكم دوية سوء من يمشي على طعامه يقي . ويسلح .
فقال ابن مسعود : لست كذلك ولكني صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر
ويوم بيعة الرضوان . ونادت عائشة : أى عثمان أتقول هذا لصاحب رسول
الله صلى الله عليه وآله ؟ فقال عثمان : اسكتي . فقال لعبد الله بن زمعة : اخرج به اخرجها
عنيفاً ، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه . وعارض على عثمان في
ذلك ، فمات من ذلك وأوصى أن لا يصل عليه عثمان وكان يقول ابن مسعود
ان دم عثمان حلال .

(وضرب عماراً حتى أصابه فتق) وكان عمار يظن في عثمان وكان يقول
وقتلناه كافراً . فانه كان في بيت المال سقط فيه حل فأخذ منه عثمان لحلى به
بعض اهله فأنكره واذلك عليه فصعد المنبر وخطب فقال : هذا مال الله اعطيه من
شئت وأمنعه ممن شئت ، فعارضه عمار فضربه عثمان حتى غشى عليه واطلمت
عائشة شعراً من رسول الله صلى الله عليه وآله ونملا وثيابه من ثيابه ثم قالت : ما أسرع

وضرب أبا ذر وقناه الى الربذة ، واسقط القود عن ابن عمر والحد عن
الوليد مع وجوبها

ما تركتم سنة نبيكم ، وعارضه على عليه السلام وعمرو بن العاص وغيرهما . وفي مرة
اخرى أمر غلانه فدوا يديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه وهي في الحفين
على مذاكيره فأصابه الفتق وضربه غلانه حتى انفثق له فتق في بطنه ورغوه
وكسروا ضلعاً من أضلاعه . وأراد مرة نفيه الى الربذة لما علم أنه دفن أبا
ذر (ره) فتمعه على عليه السلام وغيره .

(وضرب أبا ذر وقناه الى الربذة) حيث كان ينهاء عن المنكر في
تقسيمه الاموال على أهاليه ، مع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مقر بالهؤلاء قائلاني حقهم
ما يدل على جلالة شأنهم .

(واسقط القود عن ابن عمر) لما قتل الهرمزان وجفينة بنت أبي
لؤلؤة صغيرة . وعارضه على عليه السلام في ذلك فانه لما صعد المنبر وعنى عن عبيد
الله بن عمر قال على عليه السلام : أقد الفاسق فانه أتى عظيماً قتل مسلماً بلا ذنب ،
ثم قال عليه السلام لعبيد الله : يا فاسق ائن ظفرت بك يوماً لأقتلك بالهرمزان ، فلما
ولى عليه السلام هرب الى معاوية .

(و) اسقط (الحد عن الوليد مع وجوبها) فانه شرب الخمر وصلى
بالناس الصبح أربع ركعات ثم التفت الى الناس فقال : أزيدكم ، فأجابه أحدهم
لازادك الله مزيد الخير ، ثم تناول حفنة من حصى فضرب بها وجه الوليد
وحصبه الناس وقالوا : والله ما العجب الا بمن ولاك ، ثم اتوا وشهدوا عليه
عند عثمان فلم يقبل شهادتهم وتوعدهم وتهددهم ، فنادت عائشة حينئذ أخبرت :
ان عثمان أبطل الحدود وتوعد الشهود ، وجاء على عليه السلام وأقام عليه الحد بعد

وخذله الصحابة حتى قتل وقتل أمير المؤمنين (ع) : قتله الله ، ولم يدفن
إلا بعد ثلاث ، وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان

كلام جرى بينه وبين عثمان .

(وخذله الصحابة حتى قتل) بل حرض عليه غير أمير المؤمنين عليه السلام
حتى أن عائشة كانت تشبهه بالنعل اليهودي . (وقال أمير المؤمنين عليه السلام قتله
الله) . وقال في الخطبة الشقشقية : « إلى أن أتتكم قتله وأجهز عليه علموكم بكت
به بطنته » ، (ولم يدفن إلا بعد ثلاث) وهذا ما يدل على تكفير الصحابة
الأخيار له ، وقد كان فيهم من العشرة المبشرة بزعم القوم جماعة كطلحة والزبير
وغيرهما .

(وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان) أى يعة الرضوان وكان الله
تعالى أراد حرمانه من هذه الفيوضات ، وأحاديثه وبدعه ومجاهله أكثر
من أن تحصى فقد تنق عليا عليه السلام عن المدينة وأمر برجم امرأة ولدت لسته
أشهر فأرشدته على عليه السلام إلى الآيتين فرجع عن أمره ، وأتم الصلاة في السفر
أربعاً بعد ما صلى رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وهو شرطاً من خلافته
قصراً ، وأبدع في اختراع الأذان الثالث ، وأدخل دور المسلمين في مسجد
الحرام بدون رضى أربابها ولما عارضوه حبسهم ، ونهى عن الجمع بين الحج
والعمرة بخالفه على عليه السلام وقال : « لم أكن لأدع ستة رسول الله (ص) لقول
أحد من الناس ، وافق بعدم وجوب الفسل إذا لم ينزل الجامع ، وكتم حديث
رسول الله في فضل المراقبة ، وأخذ من الخيل الزكاة بعد ما وضع رسول الله
عنها ، وغير خطبة العيدين لجعلها قبل الصلاة خلافاً لرسول الله (ص) وأبي
بكر وعمر ، وأراد قتل مسلم بكافر فنهوه ثم جعل دية الكافر كدية المسلم ، وترك
القرأة في الركعة الأولى من المغرب والأولين من العشاء ، وأراد أكل الصبد

وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعا ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد

وهو محرم فنهاه أمير المؤمنين عليه السلام ، ولم يعرف القضاء في ولدين زوج وزان حتى استفتى أمير المؤمنين عليه السلام فقضى على بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر ، وأخذ في مسألة الرجوع الى المطلقة بقول أبي وفي مسألة أخرى بقول امرأة ، وألحظه رجل في عقاب الميت وأرسل الى علي عليه السلام فأجابه عليه السلام فقال عثمان : « لولا علي لهلك عثمان ، ولم يدر حكم الجمع بين الاختين بالملك بل قال أحلتها اية وحرمتها آية ، وجهل وجه حجب الاخوين الأم وقد قال تعالى : « فان كان له اخوة ، ولم يأخذ بقول المعترفة بالزنا وابتاع ما وقف رسول الله (ص) فيه حتى وكله علي عليه السلام في ذلك فرفع عليه الدرة الى غير ذلك

(مسألة) في ان علياً عليه السلام أفضل الصحابة (وعلى عليه السلام أفضل) الصحابة (لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعا ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر) وهي أول حرب رسول الله (ص) التي امتحن الله به المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين ، وكانت الربة في يده وقد غل نصف المشركين ، وباقى المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر .

(واحد) فانه عليه السلام قتل صاحب راية المشركين فأخذها غيره فقتله عليه السلام الى ان قتل تسعة منهم كلهم يأخذ الربة عقيب الآخر فانهمز المشركون واشغل المسلمون بالغنائم ، وخالف بعضهم رسول الله (ص) في أمره بملازمة مكانه ، ولهذا ظهر المشركون على المسلمين والراية في يد خالد بن الوليد وانهمز المسلمون وتفرقوا عن رسول الله (ص) فضربه المشركون بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه وأمير المؤمنين عليه السلام وحده باق يذب عنه ، وكان كلما حمل على النبي (ص) جمع يقول : « يا علي اكشفهم عني ، الى ان فتح الله تعالى على يديه

ويوم الأحزاب وخير وحنين وغيرها ، ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه

ورجع المسلمون .

(ويوم الأحزاب) فقد بارز عمرو بن عبدود فلم يقدم الى برازه أحد الأماير المؤمنين عليه السلام وكان النبي صلى الله عليه وآله يمنعه عن ذلك مراراً الى ان اذن له فبرز عليه وقتله ، وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لضربة على علي عليه السلام خير من عبادة الثقلين ، وثم الفتح على يده عليه السلام .

(وخير) فان علياً عليه السلام كان آنذاك أرمداً العين فأعطى النبي صلى الله عليه وآله الراية بيد أبي بكر وأمره بفتح الحصن فذهب ورجع خائباً وأعطاهما من الغد عمره فقلع كذلك فقال صلى الله عليه وآله : « لاسلن الراية غداً الى رجل يحب الله ورسوله ويجب الله ورسوله كراة غير فرار ، ثم سلها يسد على علي عليه السلام بعد ما قل في عينه عليه السلام فشق من الرمد ، فذهب وفتح الحصن وقطع بابهم وجعله جسراً على الخندق حتى عبر عليه المسلمون ، وكان الباب عظيمًا حتى انه لم يتمكن رده إلا سبعون رجلاً .

(وحنين) وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين أو أكثر حتى تعجب أبو بكر من كثرتهم ، ومع ذلك فقد انهزم المسلمون ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله الا تسعة أحدم على علي عليه السلام كانوا يذبون عن النبي حتى هزموا المشركين وعم الفتح على يده عليه السلام (وغيرها) بما ذكرها أرباب السير والتواريخ (ولأنه) (أعلم) من غيره (لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله وكثرة استفادته منه) فانه عليه السلام روى في حجر الرسول من صفه ولازمه في الخلوة والملاوصار صهره في كبره ولم يفارقه الى ان فاضت روحه المقدسة في يده ، وقد قال عليه السلام : « علي رسول الله صلى الله عليه وآله الف

ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي (ص)
أفضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه ، وأخبر هو عليه السلام
بذلك

بلب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ، ولذا قال عليه السلام : « أنا مدينة
العلم وعلى بابها » (ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع) ابتداءً أو (بعد
غلظهم) كما عرفت شطراً من ذلك .

(وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم) فيما تواتر عنه : (أفضاكم علي) والقضاء يستلزم
العلم ضرورة ، وقد ظهر منه عليه السلام أحكام في القضاء تدل على كثرة علمه ووفور
فضله كقضية الارغفة والابل التي كانت ميراثاً ومن حلف على قيد رجل بعده
والمرأتين المتنازعتين في ولد والمرأة التي احتلت على رجل والسيد والعبد
الذين ادعى كل واحد منهما السيادة والمسألة المنبرية وغير ذلك مما يحتاج الى
كتاب ضخمة .

(واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه) كما ذكره ابن أبي الحديد في
شرحه لنهج البلاغة ، فالتفسير والنحو والمعارف الالهية والاخلاقيات
والسياسات والفقه وغيرها ترجع معظمه اليه عليه السلام ، بل مثل العلوم الغريبة
المنتسبة الى جابر بن حيان تليد الصادق عليه السلام أيضاً منتسبة اليه لتلد الصادق عليه السلام
على أبيه وهكذا الى علي (ع) ومن نظر الى نهج البلاغة لم يحتاج الى شاهد آخر
(و) قد (أخبر هو عليه السلام بذلك) فقال في مواضع عديدة :
« سلوني قبل ان تفقدوني ، وهذه الكلمة من خواصه (ع) حتى انه كل من
قالها افتضح في مجلسه . وقال (ع) : « سلوني عن طرق السماء فاني أعرف بها
من طرق الأرض » وقال (ع) : « والله لو سئلت لي الوسادة لحكمت بين

ولقوله تعالى: وأنفسنا، ولكثرة سخائه على غيره.

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم. وقال (ع): «ان هنا لعلياً جماً لو وجدت له حيلة، وبالجملة فلا يحفظ تاريخه. العلم بعد رسول الله ﷺ أحداً كان مثله من الاولين والآخرين.

(ولقوله تعالى): قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسائكم (وأنفسنا) وأنفسكم، فقد أطبق المفسرون وأرباب السيران المراد بالأبناء الحسن والحسين عليهما السلام والمراد بالنساء فاطمة (ع) والمراد بالانفس أمير المؤمنين (ع) وهذا صريح في أفضليته (ع) على جميع من عداه، إذ رسول الله ﷺ أفضل من الجميع فساويه كذلك لأن مساوى المساوى مساو ضرورة. ثم ان دعاءه في المباهلة دون غيره دليل على أعظمية مرتبته عند الله تعالى من غيره، اذ كانت المباهلة للدعاء على التصارى، ومن المعلوم انه انما يحضر النبي ﷺ للدعاء من يعلم باستجابة دعائه لجأه عند الله تعالى.

(ولكثرة سخائه على غيره) فانه هو وعياله صاموا ثلاثة أيام وتصدقوا بفضولهم وبناتوا طاولين حتى أنزل الله تعالى فيهم سورة كاملة - وهى سورة هل أتى - وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملك وهو أربعة دراهم فأنزل الله تعالى في حقه، الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلاية، الآية. واقترض ديناراً لأهله ثم أثر به على غيره، وكان يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع ويجمع أمواله فيتصدق بها متفرقات الى ان قالوا مرة: انه ليس له مال، فأمر عامله ان يجعلها دراهم ويكبسها مكان التمر فأحضر طلحة والزبير وقال لعامله: اصعد واضرب برجلك على ما هناك، فضرب فانثرت الدراهم حتى عجب بذلك وقالوا: ان له لمالاً، فقال (ع): هذا مال من لامال له. وتصدق بخاتمه الذى

وكان أزهد الناس بعد النبي (ص)

كان يسوى مالا عظيما في ركوعه حتى اتزل الله تعالى في حقه : « انما وليكم الله ، الآية . وأعرض عن سلب درع عمرو مع ما كان لها من القيمة ، وكان يعطى بيت المال جميعه ثم يأمر بكنسه فيصلى فيه ، وكان يقول : « يا بيضاء ويا صفراء غرى غبرى ، وكان لو كان له بيت من تبر وبيت من تمر اتفق الأول قبل الثاني ومع ما كان له من الأموال مات وهو مديون بسبعائة الف وباع بستانه مرة وأفقق ثمنه في سبيل الله ولم يدخر منه شيئا لطعام يومه مع انه وأهله كانوا في شدة ، وسخت نفسه عن فداك فلم يرد لها في أيام خلافته .

(وكان أزهد الناس بعد النبي ﷺ) فهو سيد الزاهدين وأفضل العابدين وامام المتقين ، فقد كان يلبس الخشن ويأكل الجشب وكان نعلاه من ليف ويرقع قيصه بجلد تارة ولبيف أخرى ، وكان يرتعد من البرد ولم يكن له ثوبان بل ثوب واحد فربما غدله ولبسه رطباً ، وكان يأكل الخبز الشعير اليابس المروض ولم يشبع من طعام قط ، وكان يمنع نفسه أطائب الطعام من غير ان يحرمها ، وشبه الدنيا بعفط عنز تارة وعراق خنزير في يد مجنوم أخرى ، وطلقها ثلاثا ثالثة ، ولم يضع لبنة على لبنة ، ولم يكن في بيته فراش أما حين عرسه بغاطمة (ع) فقد كان لها جلد كبش ينأمان عليه ليلا ويملفان بعيرهما عليه نهرا . وأما في حين خلافته فقد أناء رجل فرآه جالسا على حضير صغير وليس في البيت أثاث فقال : يا أمير المؤمنين اين الأثاث ؟ فقال ما مضمونه انه ﷺ بعثها الى داره الاخرى ، وتزوج بأمة البنين ففرض خباء في خارج البلد فكان يسكن معها هناك زهدا في حطام الدنيا ، وقلما كان يأندم فان فصل فبالملح أو الخل فان ترقى فنبات الارض فان ترقى فلبن ، وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ، وكان يقول : « لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات ، وفي رواية : انه كان

وأعبدتم

يأكل كل أربعين يوم مرة ، وفي أخرى في كل أضي مرة لأنه كان يعلم ان الجميع يأكلونه ، وقال هو بنفسه : « قد اكتفى من دنياكم بطمريه ومن طعمه بقرصيه ، حتى ان أولاده عليه السلام كان يتبعون سيرته فكان يأكل أحدهم خبزاً وبقلاً في الحيرة فسأله بعض عن أكله وانه لم لا يأكل أطائب الطعام ؟ فقال : اين أنت من أمير المؤمنين عليه السلام حتى انه في ليلة ضرب في سحرها قدمت له أم كلثوم بنته في طبق واحد لبنا وملحاً فلم يرض عليه السلام بذلك وأمرها برفع اللبن وبالجملة فهو أزهد الزاهدين وخطبه وكتابه في الزهد قدوة كل طالب ومنية كل طالب .

(واعبدتم) حتى ان جبهته كانت كركبة البعير لكثرة سجوده ، وكان من شدة توجهه والتفاتة الى مولاه حال الصلاة انه كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاتة بالكلية الى الله واستغراقه في المناجات معه ، وكان يفتش عليه في كل ليل مرات من خوفه تعالى كما يخبرنا بذلك قصة أبي الدرداء الطويلة وخبر ضرار عند معاوية معروف ، وكان يصلي في كل ليلة ألف ركعة ، وانبط له ليلة الحرير بساط فصلى عليه والسهم تقع بين يديه والنصول الى جوانبه . وقد كان زين العابدين عليه السلام مع كثرة عبادته حتى لقب بهذا اللقب وحتى قالت جارية له : « ما فرشت له ليلاً ولا قدمت اليه طعاماً نهراً ، كناية عن قيامه جميع الليالي وصيامه جميع الايام اذا نظر الى الصحيفة التي كانت فيها عبادات على (ع) يستصفر عبادة نفسه أشد استصغار ، وكان يلمس بعد صلاة الصبح الى أول الشمس يعقب وينزجر من ترك الناس ذلك ، وقد ضربوه في الصلاة ، وكان كثير البكاء حتى لقب بناج البكاين وقال الشاعر : « هو البكاء في المحراب ليلاً ،

وأحلمهم وأشوفهم خلقاً وأقدمهم إيماناً

(وأحلمهم) فانه عنى عن ابن عمر حيث لم يبايع مع انه كان يتمكن من جبره ، وعن عن مروان وعائشة وعبد الله بن الزبير يوم الجمل مع كونهم أشد الأعداء له (ع) وعن عن سعيد بن العاص وكان من أشد أعدائه ، وصفح عن أهل البصرة بعد تسلطه عليهم ، وترك ابن ملجم فى دياره وجواره مع عليه بأنه سيقته ، وفى صفين ملك أصحاب معاوية الشريعة فمعه (ع) وأصحابه الماء ثم هزمهم عن موافقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه (ع) أن يفعلوا ذلك بأصحاب معاوية فنهام عن ذلك ، وكان أهل الكوفة يؤذونه فيعلم عنهم مع قدرته عليه السلام على أخذهم ، وأسأ اليه كل من الخلفاء الثلاثة لحلم عنهم وأحسن بدل الاسامة اليهم حتى انه استأذن من فاطمة عليها السلام فى دخول الأولين دارها .

(وأشوفهم خلقاً) وأطلقهم وجهاً حتى نسبهم عمر الى الدعابة وهو الضحاك اذا اشتد الضراب ، فقد قال معاوية : رحم الله أبا حسن فلقد كان هماً بشاً . وقال صمصمة : كان فينا كأحدنا فى ابن جانبوشدة تواضع وسهولة قياد . ويدخل فى قوله : وأشوفهم خلقاً ، الفضائل بأسرها كالعادلة والغيرة والعفة والشفاعة والتواضع وحسن الظن والصدق والمروة وغيرها من الصفات الحسنة ، ويدل على ذلك ماورد فى التواريخ من أخلاقه وسيرته (ع) ولولا خوف الاطالة لنقلنا شطراً من ذلك .

(وأقدمهم إيماناً) فقد بعث النبي ﷺ يوم الاثنين وأسلم على (ع) يوم الثلاثاء فيما يرويه انس ، وقد قال (ص) : : أولكم إسلاماً على بن أبى طالب ، وكان يقول : : انا أول من آمن وأول من صلى ، ولم ينكره عليه أحد ، والأدلة على ذلك فوق حد التواتر .

وأطلقهم لساناً وأشدّهم رأياً وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله

(وأطلقهم لساناً) حتى قال البلاء: «ان كلامه (ع) دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق»، وقد سئل عن بعض الفصحاء عن سبب فصاحته قال: «لأنني حفظت شطراً من خطب على (ع)». وقال معاوية: «ما من الفصاحة لقرين غيره». ومن لاحظ شطراً من نهج البلاغة أو مستدرکه لم يبق له شك في ذلك ولم يؤثر عن عربي مثل كلامه (ع).

(وأشدّهم رأياً) فقد عرف فوجه المورد والمصدر في كل شيء حتى ان عمر أخذ باقراله في وضعه التاريخ وعدم ذهابه بنفسه الى حرب الفرس والروم وغير ذلك ولذا كان يجمع الى آرائه. وكذلك أشار الى عثمان في اصلاح الامّة وقبل هو ثم أضواء شيطانه مروان فتبعه فأصبح يقلب كفيه على جاهه وماله وحياته وكل شيء، ولم يقر معاوية على الامارة مع ما أشار اليه المغيرة وابن عباس فظهر بعد ذلك كون الحق معه (ع) بما ظهر من خفايا نيات معاوية، وآراؤه في القضاء والحدود والديات والمعاملات وغير ذلك مما ملأ كتب الخافقين، ويكنى شاهداً لذلك عهده الى مالك الاشتهر حين ولاء مصر بما هو الآن مورد تقدير الحكومات وانجماهم

زوا أكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله) فانه لم يكن يترك الحد لصداقة أو قرابة أو غير ذلك، فقد حد الوليد في دار عثمان بعد ما لم يجر عليه أحد، وحد الغائبين في حقه وهدد من لم يجر الخلفاء عليهم الحد باجرائه عليهم لو تمكن كابن عمر وغيره، ولهذا كانوا يفرون منه فرار الحر المستنفره عن القسورة حتى انه لم تأخذه القرابة بالنسبة الى عقيل وابن عباس. وبالجملة فقد كان خشناً في ذات الله لا تأخذه لومة لائم، وفي رواية ان النبي (ص) قال: «انه لمسنوس في ذات الله، كناية عن شدة وطائه».

وأحفظهم لكتاب الله ولاخباره بالنيب

(وأحفظهم لكتاب الله) فقد جمع الكتاب العزيز بما لم يجمعه غيره
وغالب أئمة القراءة يستندون اليه .

(ولاخباره بالنيب) وهو كثير كما في مدينة المعاجز والبحار وغيرهما
ونكتني هنا بما ذكره العلامة (ره) في الشرع كاخباره بقتل ذى الثدية ولم
يجده أصحابه بين القتلى قال : « واقه ما كذبت ، فاعتبرتم حتى وجدته ، وشق
قيسه ووجد على كتفه سلعة كئدى المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها
ويرجع كتفه مع تركها ، وقال له أصحابه : ان أهل النهر وان قد عبروا ،
فقال (ع) : لم يعبروا ، فأخبروه مرة ثانية فقال : لم يعبروا ، فقال جندب
ابن عبد الله الأزدي في نفسه : ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من
يقاؤه ، قال : فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا . فقال : يا أبا الأزدي أتبين لك
الامر ؟ وذلك يدل على اطلاعه على ما في الضمير ، وأخبر (ع) بقتل نفسه
في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه ، ويقطع يد جورية بن مسهر ورجله
وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية ، وبصلب ميثم بن العمار على باب
دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها . وكان
كما قال ، وبذبح قبر فنبجه الحجاج وقيل له : قد مات خالد بن عرفطة برادى
القرى ، فقال : لم يموت ولا يموت حتى يقرود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حماد ، فقام رجل من تحت المنبر وقال : والله انى لك لمحب وأنا
حبيب . قال : اياك أن تحملها وتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأوما إلى
باب القيل فلما بحث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين (ع) جمل على مقدمته
خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب القيل ، وقال
يوماً على المنبر : « سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تفضل مائة

واستجابة دعائه ، وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة ، ووجوب المحبة والنصرة

وتهدى مائة الا ابياتكم بناعها وساقها الى يوم القيامة ، فقام اليه رجل فقال : اخبرني كم في رأسي ولحيقي من طاقة شعر ؟ فقال (ع) : لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلصك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفرك ، وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ، فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله . والاحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤلف .

(واستجابة دعائه) في حق طلحة بأن يقتله الله شر قتلة وبسر بن أرطاة بسلب عقله والعيران بعمى بصره وأنس بن مالك بالبرص ودعائه للاستسقاء وغير ذلك .

(وظهور المعجزات عنه) كما تقدم شطر منه (واختصاصه بالقرابة) فانه أقرب من الخلفاء الثلاثة الى رسول الله (ص) ، مضافا الى كونه قرشياً هاشمياً (والاخوة) فان النبي (ص) لما آخى بين الصحابة جعله (ع) أخاه فقال (ص) له : ألا ترضى أن تكون أخى ووصي وخليفة من بعدى ، فقال : بلى يا رسول الله ، فواخاه من دون الصحابة ، ولو كان أحد أفضل منه واخاه لانه قرن الأمثال الى الأمثال .

(ووجوب المحبة) لانه كان من أولى القرى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى : « قل لا أستاذكم عليه أجر إلا المودة في القربى ، وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبي (ص) في وجوب محبته (والنصرة) فانه نصر النبي حين فروا كما عرفت في بعض حروبه ، فالمراد بالنصرة المطلق فلا تنافي نصرة غيره له (ص) في بعض الأحيان .

ومساواة الأنبياء ، وخبر الطائر ، والمنزلة ، والعمير وغيرها ، ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به

(ومساواة الأنبياء) فإنه (ع) كان مساويا للأنبياء بنص النبي (ص) فيما رواه البيهقي عنه : « من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي ابن أبي طالب ، ومن المعلوم أن المساوي لهم أفضل من سائر الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل .

(وخبر الطائر) فإنه أهدى إلى النبي (ص) طائر مشوى فقال : « اللهم آتني بأحب خلقك إليك حتى يأكل معي من هذا الطير ، لجاء علي (ع) وأكل معه ، ومن المعلوم أن الأحب أفضل .

(والمنزلة) حيث قال (ص) له (ع) : « أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » (والعمير) حيث قال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، وقد تقدما ، (وغيرها) مما دل على أنه صديق الأمة وأنه فاروقها وأنه خير الأمة وأنه مع الحق والحق معه وأنه سيد الوصيين وأنه أمير المؤمنين وأنه باب مدينة العلم إلى ألوف من أمثال ذلك ، فإن جميع هذه تدل على كونه عليه السلام أفضل من سائر الصحابة ، فتدل على أحقيته بالخلافة لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح محال على الله تعالى .

(ولانتفاء سبق كفره) فإنه أسلم قبل بلوغه وأما من عداه فقد كانوا مدة مديدة من عمرهم كفره مشركين يعبدون الأصنام ، ومن المعلوم عدم استوائهما عند الله تعالى .

(ولكثرة الانتفاع به) فإنه انتفع النبي (ص) ومتقمصوا الخلافة قبله (ع) والمؤمنون بشجاعته وحروبه وعلمه وقضائه ورأيه وسياسته وغير

وتتميزه بالكالات النفسه والبدينه والخارجيه ، والنقل المتواتر دل على
الأحد عشر

ذلك من فضائله ، بل لولا سيفه لما استقام الاسلام .

(وتميزه بالكالات النفسية) من العلم والحلم والزهد والسخاوة والرفاهة
وغبرها (والبدينه) من السخاوة والقسامه والوسامه والبسامه والهيبة والجمال
(والخارجيه) كالنسب الشريف والسبب المنيف والأولاد الكرام ، أئمة
الاسلام بما لم يحفظ التاريخ سوى رسول الله (ص) لأحد غيره من الأولين
والآخرين . واما ما ذكره القوشجرى من فضائل الثلاثة فقد كفانا لردّها إجمالاً
ما تقدم من مثالبهم بما يقطع كل عاقل انه لا يجتمع ما روى مع مادرى ، مضافاً
الى أن من راجع التقدير للعلامة الأمينى دام تأييده فى الأخبار الموضوعه فى
الفضائل باعتراف العامة لم يبق له أدنى شك فى وضع هذه الأحاديث ، وقد
كثرت المقالة على رسول الله (ص) فى حياته فكيف بما بعد وفاته .

(مسألة) فى إمامة باقى الأئمة عليهم السلام (والنقل المتواتر دل على
الأحد عشر) بعد أمير المؤمنين فيكون عددهم اثنى عشر ، فقد أجهل النبي
ناره بقوله فيملأوا العامة والخاصة بالتواتر : الخلفاء بعدى اثنى عشر ، وعين
بعضهم أخرى كقوله (ص) : هذان ابناى إمامان إن قاما وإن قعدا ، وفصل
بالاسم ثالثة كما فى حديث جابر الذى سأل النبي عن أولى الأمر . وقد نص كل
إمام على الإمام الذى بعده فى متواتر الأخبار ، والأئمة هم : أمير المؤمنين على
ابن أبى طالب عليه السلام ثم من بعده ولده الأكبر الحسن بن على ثم من
بعده ولده الثانى الحسين بن على ثم من بعده ولده على بن الحسين زين العابدين
ثم من بعده ولده محمد بن على الباقر ثم من بعده ولده جعفر بن محمد الصادق
ثم من بعده ولده موسى بن جعفر الكاظم ثم من بعده ولده على بن موسى الرضا

ولوجوب العصمة وانتفاها عن غيرهم ووجود الكالات فيهم . محاربو
علي (ع) كفره ومخالفوه فسقة .

ثم من بعده ولده محمد بن علي التقي ثم من بعده علي بن محمد التقي ثم من بعده
الحسن بن علي العسكري ثم من بعده خليفة الله في الأرضين إمام الزمان
وشريك القرآن محمد بن الحسن المهدي الموعود (ع) الذي وعد الله الأمم
أن يجمع به الكلم ، وهو حي موجود في دار الدنيا وسيظهر بأمر الله تعالى
فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً . اللهم عجل فرجه
وسهل مخرجه واجعلنا من أنصاره وأخوانه .

(ولوجوب العصمة) في الإمام (وانتفاها عن غيرهم ووجود
الكالات فيهم) . هذا دليل ثان يدل على إمامة الأئمة (ع) ، وحاصله ان
الإمام يلزم أن يكون معصوماً لما تقدم ولا معصوم إلا الأئمة (ع) ، اما انهم
معصومون فبالاجماع واما ان غيرهم ليس بمعصوم فلا تله لم يدع أحد عصمة
من سواهم ، مضافاً الى ظهور الفسق عن الخلفاء بالاتفاق .

(مسألة) في أحكام المخالفين (محاربو علي (ع) كفره) لقول النبي
فيما تواتر عنه عند الفريقين : « يا علي حرك حربى ، ولا شبهة في كفر من
حارب النبي (ومخالفوه فسقة) لأن حقبة إمامته واضحة فتابعته واجبة فن
خالقه يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وسامت مصيراً .

«المقصد السادس»

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثاليين واحد والسمع دل على إمكان التماثل والكروية
وجوب الخلاء

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب (في المعاد والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك) وفيه مسائل :

(مسألة) في إمكان خلق عالم آخر ، وإنما صدقنا ببحث المعاد بذلك إذ
المعاد لازمه ذلك ، وقد اختلفوا فيه فالمليون أجمع وجمع من غيرهم ذهبوا
إلى إمكانه وخالفهم قوم آخرون . استدلل الأولون بأمرين عقلي وسمي :
(الأول) أن (حكم المثاليين واحد) فإن هذا العالم الذي نحن فيه الآن يمكن
فثله كذلك ، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيها لا يجوز واحد (الثاني) ما أشار
إليه بقوله : (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى : « أفبعينا بالخلق
الأول ، وقال تعالى : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ،

احتج القائلون بالامتناع بوجهين (الأول) أنه لو وجد عالم آخر
لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقق فرجة بينهما
فيلزم الخلاء وهو محال . (و) الجواب أنا لا نسلم وجوب (الكروية) في
العالم فإن الشكل الطبيعي وإن كان كرة إلا أن الفاعل بالإرادة وهواؤه تعالى قادر
على خلافها ، كما نرى في الأجسام المحيطة بنا فإنها ليست كرة مع أن الشكل
الطبيعي كرة . (و) لو سلمنا لزوم الكروية لأنسلم (وجوب الخلاء) بينهما
فن الممكن أن يكون العالمان في نحن جسم آخر .

واختلاف المتفقات ممنوعة ، والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه

(الثاني) - انه لو وجد عالم آخر لكانت فيه العناصر الاربعة ، وحينئذ فان لم تطلب تلك العناصر أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع ، وذلك محال لما ذكر من ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، وان طلبت لزم أن تكون في الامكنة الآخر بالقسر دائما . (و) الجواب ان (اختلاف المتفقات ممنوعة) إذ يمكن أن لا يكون في ذلك العالم هذه العناصر ويمكن أن يكون فيه هذه العناصر لكنها بالقسر وقف في مكانها ويمكن أن يكون لكل مركز فركز هذا العالم نقطة في وسطه ومركز ذلك العالم نقطة في وسطه ، ويمكن أن يكون ذلك العالم في المركز الحقيقي الأول وهذا العالم في المحل القسري وبعد المعاد يضمحل هذا حتى لا يلزم القسر الدائم .

(مسألة) في صحة العدم على هذا العالم فالمليون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن (الامكان يعطي جواز العدم) وتقريره : ان العالم يمكن - على ما سبق - والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وهو محال بديهية (والسمع دل عليه) أيضا كقوله تعالى : وكل شيء هالك إلا وجهه ، وقوله تعالى : وكل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ، وقوله تعالى : هو الأول والآخر ، الى غير ذلك من الآيات والاختيار .

استدل من قال بأنه لا يجوز العدم بأمور :

(الأول) - ما ذكره الفلاسفة من ان العالم قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه . وفيه انه قد سبق بطلان قدم العالم .

(الثاني) - ما ذكره غيرهم من ان العالم معلول علته واجب الوجود

ويتأول في المكاف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع)

والمعلول لا يعدم إلا بعد عدم علته لكن علم الباري محال فعدم العالم كذلك .
وفيه ان الباري لو كان فاعلا بالجبر كان كذلك لكنه فاعل بالاختيار ولا
تلازم العلة للمعلول في الفاعل المختار

(الثالث) - ان العالم وإن كان ممكنا حادثا إلا ان الممكن يجوز أن يمنع
فناؤه لعله طارئة بعد وجوده ، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي . والجواب انا وان سلنا ذلك لكن نقول : لاطلة طارئة
في البين ترجب امتناع العدم فعمل المدعى الإثبات .

(الرابع) - انه لافرق بين نفي الفعل وفعل العدم فكما ان الثاني محال اذ
العدم ليس شيئا حتى يفعل كذلك الأول . وفيه ان القياس مع الفارق ، فان
الموجود شيء فيمكن أن يقع عليه الاعدام بخلاف العدم فانه ليس بشيء فلا
يمكن أن يقع عليه الفعل .

(مسأله) في المراد بالعدم الوارد في السمع . ذهب من جوز لعادة
المعصوم الى امكان كون المراد بفناء العالم العدم المحض ثم الاعادة من جديد
وتفريق الأجزاء ثم جمعها ، اما من قال بامتناع اعادة المعصوم فقد قال : انه
لا اشكال في غير المكلفين لجواز أن يعدم بالكلية ولا يعاد . (ويتأول)
العدم (في المكلف بالتفريق) للأجزاء ثم جمعها فيراد بالفناء تفريق الأجزاء
وبالمعاد جمعها (كما في قصة ابراهيم (ع)) فانه لما سأل ارادة احياء الموتى
بقوله : رب ارنى كيف تنجي الموتى ، أمره تعالى بأخذ أربعة من الطير
وقطيعها وتفريق أجزائها ومنزع بعض الأجزاء ببعض ثم تفريقها ووضعها
على الجبال ثم أمر بأن يدعوها بعد ذلك ، فلما دعاها ميز الله أجزائها كل طير
عن الآخر وجمعها كلا على حدة حتى رجعت كبيتها الأولى ، فانه تعالى لم يعدم
تلك الأجزاء بل فرقها وجمعها .

والاثبات الفناء غير معقول لأنه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر ولا تنفاه الأولوية ولا استلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل

(مسألة) ذهب من لا تحقيق له ان فناء الأشياء عبارة عن ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه منافياً للأشياء ، ثم ذهب بعض هؤلاء الى تعدد الفناء فلكل موجود فناء مستقل ، وذهب آخرون الى ان فناء واحداً يكفي لاعدام الكل . (و) يرد عليه أولاً ان (اثبات الفناء غير معقول) فانا لا عقل شيئاً هو فناء فالمدعى يلزم أن يأتي بدليل يدل على وجود الفناء . وثانياً ان ما ذكرنا من كون الفناء منافياً للأشياء غير صحيح (لأنه ان قام بذاته) كان جوهرأ ف (لم يكن ضداً) لشيء اذ الجوهر لا يضاد الجوهر (وكذا) ان لم يقم بذاته ب (ان) كان عرضاً و (قام بالجوهر) اذ العرض لا يضاد الجوهر . (و) ثالثاً ان قولكم ان يفنى الموجودات غير صحيح (لا تنفاه الأولوية) فان اعدام الفناء للموجودات ليس بأولى من اعدام الموجودات له . (و) رابعاً ان وجود الفناء مستلزم للمحال (لا استلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل) وكلاهما محال بديهية فوجود الفناء محال . بيان الملازمة : ان الفناء اما واجب أو ممكن لكن وجوبه غير معقول لما تقدم من وحدة واجب الوجود فيبقى كونه ممكناً ، وحيث نقول : ان الفناء بعدما وجد قلما أن يمتنع عدمه أو يمكن فان امتنع لزوم انقلاب الممكن واجباً وهو محال وان أمكن قلما أن يفنى بذاته وهو خلاف الفرض - لأنكم قلتم ان الاعدام لا يكون الا بالفناء - أو يفنى بغيره وهو مستلزم للتسلسل لأنه يحتاج الى فناء آخر بعده وذلك الثاني الى ثالث وهكذا .

أقول : لا ينبغي ما في هذه الأجوبة ، والحق في الجواب انه لا دليل على ان أصل الفناء شيئاً موجوداً فعلى المدعى الاثبات وأني له .

وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين
وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءً أو بواسطة
ووجوب إيفاء الوعد

(مسألة) ذهب جمع الى ان الجوهر باق بقاء ، ثم اختلفوا فقال
بعضهم : ان البقاء قائم بذاته ، وقال آخرون : انه قائم بالجوهر ، وكلا المنهين
قاسد لانه مضافا الى عدم الدليل على ذلك يرد على الاول ان هذا البقاء القائم
بذاته هل هو جوهر أو عرض ، فان كان جوهرأ فلا أولوية لقيام الجوهر
بالبقاء من العكس وهو قيام البقاء بالجوهر فالقول بأحدهما ترجيح بلا مرجح
وان كان عرضا يلزم اجتماع النقيضين لأن البقاء باعتبار كونه قائماً بذاته لا يكون
في محل ، وباعتبار كونه عرضا يكون في محل . والى هذا أشار المصنف (ره)
بقوله : (وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع
النقيضين) .

ويرد على الثاني ان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل
في الزمان الثاني ، لحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه ابتداءً أو معطول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة . والى
هذا أشار المصنف (ره) بقوله : (وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على
نفسه اما ابتداءً أو بواسطة) .

(مسألة) نفي قوم المعاد مطلقاً وأثبت آخرون الروحاني منه فقط
والمليون قاطبة على إثبات المعاد الجسماني (و) هو الحق . اما أصل المعاد فيدل
عليه (وجوب إيفاء الوعد) فان الله تعالى وعد المطيع بالثواب بعد الموت
والوفاء بالوعود واجب عقلاً لقبح الخلف وهو منزه سبحانه عن ذلك كما عرفت

والحكمة تقتضي وجوب البعث ، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص) مع إمكانه

سابقاً ، وإنا لم يذكر الوعيد لعدم وجوب الوفاء به عند العقلاء إلا إذا كانت هناك جهة خارجية ولذا لا يقبحون خلف الوعيد في من أوعده عبده أن يضربه فلم يضربه بل عني عنه . (و) أيضاً (الحكمة تقتضي وجوب البعث) لأنه تعالى كلف الناس فيجب أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي وإلا كان التكليف عبثاً تعالى عن ذلك ويلزم أيضاً في الحكمة الاتصاف من الظالم للظالم وحيث أنه ليس في الدنيا بالضرورة فلا بد وأن يكون هناك محكمة للاتصاف وليس ذلك إلا بعد الموت (و) أما الجسماني منه فلأن (الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص)) فالقرآن والسنة مشحونة بالأدلة الناصة على ذلك قال تعالى : « قال من يحيي العظام وهي رميم - قل يحياها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ، وقال : « فإذا هم من الأجساد إلى ربهم ينسلون ، وقال : « فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة ، وقال : « أيجيب الإنسان أن لن نجعل عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه ، وقال : « وقالوا الجلودم لم شهدتم علينا ، وقال : « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير ، إلى غير ذلك . (مع إمكانه) إشارة إلى تسميم البرهان : وهو أن المعاد أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه ، ولولا الامكان لزم تأويل الآيات لعدم مصادمة السمع للعقل . وإنا قلنا بإمكان ذلك لأن جمع الأجزاء للعليم القدير يهيئ الامكان .

(مسألة) أشكل جمع على المعاد الجسماني بأمرين : (الاول) أنه لو أكل انسان انساناً آخر حتى صار جزءه بدنه ، فإن أعيدت أجزاؤه الغذاء إلى بدن الاول عدم الثاني وإن أعيدت إلى بدن الثاني عدم الاول . (الثاني) أن

ولا يجب إعادة فواضل المكاف وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق

المعاد ان كان البدن في بعض الأحوال كان ثوابه لغير تلك الحال جزافاً وعقابه كذلك ، ظلماً فان البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فالبدن للصغير غير البدن للكبير ، وان كان البدن من أول العمر الى آخره لزم أن يموت كل شخص كأحد فليس معاداً لهذا الشخص ، وان كان البدن في بعض الأحوال وأثيب وعوقب لما صدر منه في تلك الحال فقط ذهبت اطاعته في غير تلك الحال ومعصيته سدى وهو خلاف المفروض .

(و) الجواب عن الاشكالين انه انما يجب إعادة الروح مع البدن الأصلي و (لا يجب إعادة فواضل المكلف) فان للانسان أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية لا يزداد عليها ولا ينقص منها . هذا مضافاً الى صحة اعتقاب البدن وثوابه في حال ولو كانت المعصية والطاعة في غير تلك الحال ، ولذا لا يشكون العقلاء في حسن تعذيب السارق ولو بعد خمسين سنة وجلد الزاني ولو بعد عشرين وهكذا .

(مسألة) (و) احتج بعض على (عدم) المعاد الجسماني بوجوه :
(الاول) - ان السمع قد دل على (انخراق الأفلاك) وهو محال لعدم امكان الحرق والالتيام فيها .

(و) الثاني - ان (حصول الجنة فوقها) كما يقوله المسنون غير معقول لاقتضائه عدم الكروية والتحديد وهو خلاف الشكل الطبيعي والمسلم من محمدية الفلك الأطلس .

(و) الثالث - ان (دوام الحياة) للعذبين في النار (مع الاحتراق) الدائم محال إذ الشيطان المجاوران لا بد وأن يغلب أحدهما على الآخر .

وتوليد البدن من غير التوالد ، وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ، ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لأنه

(و) الرابع - أن (توليد البدن) بمعنى وجود الاشخاص في المعاد (من غير التوالد) من الآبوين خلاف سنة الكون .
(و) الخامس - أن حوام نعيم الجنة مع (تناهى القوى الجسمانية) غير ممكن للزوم كون الجسم متناهاً وغير متناه .

والجواب عن الكل أنها (استبعادات) لا تقاوم السمع القطعى ، فإن الأفلاك حادثة فيمكن انحرافها ، وكذا حصول الجنة فوقها بعد كونها غلظة ، والفلك المحدد لادليل عليه ، ودولم الحياة مع الاحتراق ممكن فيدخل تحت القدرة العامة ، مضافا الى انه كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً ، وعدم التوالد داخل تحت القدرة مضافا الى وقوع مثله في آدم وحواء ، وعدم التناهي بالامدادات الربانية غير المتناهية لا مانع منه .

(مسألة) في الثواب والعقاب (ويستحق) المكلف (الثواب) وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال (والمدح) وهو قول نبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه (بفعل الواجب) الذى لا يجوز تركه (والمندوب) الذى يجوز تركه (وفعل ضد القبيح) وهو الترك (والاخلال به) أى بالقبيح ، لكن هذا الاستحقاق للثواب والمدح إنما هو (بشرط فعل الواجب لوجوبه) أو لوجه وجوبه والمراد بوجه الوجوب الملاك الذى صار به الواجب واجبا من المصلحة الملزومة المقربة الى الله سبحانه (و) فعل (المندوب كذلك) لندبه أو لوجه نديه (و) فعل (الضد لأنه

ترك قبيح والاخلال به ، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به

ترك قبيح و) كذا (الاخلال به) أى بالقبيح لانه اخلال بالقبيح ، فانه حينئذ يستحق الثواب والمدح ، أما لو فعل الواجب والمندوب أو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لذلك بل لداعى نفسانى لم يستحق ثوابا ومدحا . ولا فرق في ذلك بين التوصل والتعبدى والنفسى والغيرى وانما الفرق بينها في امور أخر كقصد العبادة ونحوه .

(و) انما قلنا باستحقاق الثواب والمدح في هذه الصور لان التكليف مشقة و (ظاهر ان المشقة من غير عوض) فيما لم ترجع فائدة الى المولى (ظلم وهو قبيح) تعالى الله عن ذلك . وقيدنا المتن بقولنا : « فيما لم ترجع » الخ ، لانه لو كانت مصلحة المشقة عائدة الى المولى لم يقبح لانه تصرف في ملكه لمنفعته كما نرى من عدم قبح مشقة العبد في إطاعة أو امر المولى العرفية بدون عوض (و) ان قلت : ان الله تعالى كريم والابتداء بالكريم أفضل من العوض بعد المشقة ، ألا ترى استحسان العقلاء المبتدء بالكريم وتفضيلهم اياه على غيره ممن يكلف ثم يدفع العوض ؟ قلت : (لا يصح الابتداء به) لئلا وانما أما لما فلانه لو ابتدأ على الكل كان خلاف العدل حيث ساوى الشرير للخير ، مضافا الى ان الطاعات تورث ترقيات يستحق العبد بها مالا يستحق بدونها ، كاستحقاق الشخص بعد العلم والفضل مراتب لا يستحقها قبله حتى ان اكرامه بها قبل العلم يكون من وضع الشيء في غير موضعه .

ولو قلت : انه يبتدأ بها على قدر مراتبهم قبل الطاعة . قلنا : ذلك موجب لكسب القوة القابلة للترقى وهو قبيح ، فيكون مثل والد لا يربى ولده حتى يكون حظه الاوكس ، ولو ابتداء البعض الخير دون الشرير كان مضافا الى ما تقدم من

اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً ، وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ، ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

من لزوم أحد القبيحين من اعطاء الخير بقدر قبل الطاعة فيكون كبتاً أو بعد الطاعة فيكون احساناً في غير موقعه انه يكون حينئذ للشرير الحجة وعلم الله تعالى لا ينفع في قطع الحجة . واما انا فلما أشاء اليه بقوله : (اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً) فالتكليف كاشف عن عدم صحة الابتداء به (وكذا يستحق العقاب) وهو الضرر المستحق المقارن للامانة (والذم) وهو قول ينبيء عن اتضاع حال الغير مع قصده (بفعل القبيح والاخلال بالواجب) مع علم وعمد ، وانما قلنا باستحقاق العقاب والذم لذلك لأمرين : (الأول) : (لاشتماله) أى العقاب (على اللطف) واللطف واجب بالعقاب واجب ، اما ان اللطف واجب فلما تقدم . وأما ان العقاب لطف لان العبد اذا عرف ان المعصية موجبة للعقاب كان ذلك مبعداً له عن المعصية ومقرباً له الى صدها أى الطاعة (و) الثاني (لدلالة السمع) ففي متواتر الآيات والأخبار دلالة على ذلك وهو ضرورى من دين الاسلام .

(و) ان قلت : لو كان الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقاً للمدح والذم ، وهو يتمتع اذ تنافى المدح والذم مانع عن اجتماعهما في موضوع واحد . قلت : (لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين) فن جهة تركه الواجب عمداً يستحق الذم ومن جهة تركه الحرام بقصد الوجه يستحق المدح فهو كمن أطاع أمراً وعصى أمراً حيث يستحق

وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مسع الجهل به
ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكاف به أو الاخلال
بالقبيح شاة

ثوابا وعقابا .

(مسألة) ذهب بعض الى ان هذه التكاليف الشرعية انما وقعت لاجل
شكر المنعم فلا يستحق المكلف بها ثوابا . (و) الجواب : ان (ايجاب المشقة
في شكر المنعم قبيح) فانه يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب شكره على تلك النعمة من غير ان يهل الى المكلف بالكسر تقع
واقفه سبحانه منزه عن القبيح . هذا مضافا الى ان العقلاء يحزمون بوجوب شكر
المنعم مع انهم يجهلون هذه التكاليف الشرعية ، فان كانت التكاليف الشرعية
شكراً لزم علم العقلاء بها . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولقضاء العقل
به) أى بشكر المنعم (مع الجهل به) أى بالتكليف ، لكن لا يخفى ما فيه اذ
كون التكاليف بهذه الكيفية يمكن أن تكون بياناً لنحو الشكر ، فان كيفية شكر
كل أحد غير كيفية شكر الآخر فشكر العالم شيء وشكر الجاهل شيء ، والعقلاء
انما يحزمون بوجوب أصل الشكر أما كفيته فنها ما يملونها ومنها ما يجهلونها .
(مسألة) (ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به) سواء
كان واجبا أو مندوبا (أو الاخلال بالقبيح شاة) وذلك لأن المقتضى
لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت اتق الثواب . هذا ولكنه غير ظاهر
اذ لا يخفى ان في الشريعة ضروباً من الواجبات والمندوبات وترك القبائح لاشقة
فيها بل فيها كال اللذة وعن القبيح كال التنفر ، فان الجماع على رأس أربعة أشهر
والاكل لسد الرمق والجماع في سائر الأوقات والتسحر والنظر الى الاولاد

ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه ، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للمسلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما

وتقبلهم والملاعبة مع الزوجة وغير ذلك مع اشتغالها على كمال اللذة بين واجب ومستحب وقد ترتب عليها في الشريعة ثواب عظيم ، وكذلك في ترك أكل العذرة وترك أكل الشبمان ونحوهما ليس مشقة أصلاً بل الطبع متنفّر عن ذلك غاية التنفّر ومع ذلك ففي تركها ثواب . وما ذكر من أن المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة غير تام إذ المقتضى للاستحقاق اطاعة الأوامر والنواهي الناشئة عن مصالح شخصية أو نوعية أو نحوها .

(مسألة) (ولا يشترط) في استحقاق الثواب (رفع الندم على فعل الطاعة) فانه لو فعل الطاعة بشرائطها ثم ندم بعد ذلك على فعله لم يوجب هذا التندم حبط ثوابه لعدم دليل على ذلك . (و) كذا (لا) يشترط في استحقاق الثواب (انتفاء النفع العاجل) فانه (اذا فعل) الواجب (للوجه) الذي أمره الله به كأن صام قرابة الى الله ثم ترتب عليه صحة بدنه لم يضر ذلك في استحقاقه الثواب لعدم دليل على اشتراط الثواب بعدم النفع الدنيوى .

(مسألة) (ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و) اقتران (العقاب بالاهانة للم ضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما) فانا نعلم بالبداهة ان الآتى بالأمور به يستحق التعظيم والآتى بالمنهى عنه يستحق الاهانة وقد أيد ذلك الشرع ، ولذا سبق منا انا فرقنا بين الثواب والعوض كما انه فرق بين العقاب وبين الاثر المترتب على الفعل طبعاً ، كما يجاب أكل الحار الدماويل فانه لاهانة فيه .

ويجب دوامهما لاشتغالهما على اللطفية ، ولدوام المدح والذم

(مسألة) في دوام الثواب والعقاب والذي يقتضيه النظر انه سمي ،
 وذهب المصنف (ره) الى كون ذلك عقليا (و) استدلل له بوجوه :
 (الاول) - انه (يجب دوامهما لاشتغالهما) أى الدوام (على اللطفية)
 فان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث المبد على فعل الطاعة ويحده عن المعصية
 بالضرورة ، واللطف واجب فدوام الثواب والعقاب واجب . وفيه ان وجوب
 اللطف في الجملة لا يلزم وجوب كل مرتبة منه ولذا كان أصل الثواب والعقاب
 لطفاً وهو لا يقتضى ان يكون ثواب عمل يسير بقدر ثواب عمل كثير وعقاب
 عمل يسير بقدر عقاب عمل كثير . (و) الثاني - ان الطاعة والمعصية لهما
 معلولان الثواب والعقاب والمدح والذم ، فاذا كان أحد المعلولين دائماً كان الآخر
 كذلك لأن وجود أحد المعلولين كاشف عن وجود العلة وهى سبب لوجود
 المعلول الثاني ، وفي المقام كذلك (لدوام المدح والذم) لذل لا وقت الاو يحسن
 مدح المطيع وذم العاصي فاللازم دوام الثواب والعقاب . وفيه (أولاً) أن لا
 نسلم دوام المدح والذم فان لكل فعل مقدار من المدح ومقدار من الذم فاذا
 مدح وذم بذلك المقدار انقضى الاستحقاق . مثلاً : من أعطى ديناراً يزيد لا
 يستحق مدحاً الى الابد فلو مدح قدر دينار ذهب استحقاقه ومن ضربه لا يستحق
 الذم الى الابد بل لو ذم لذلك ذهب استحقاقه . و (ثانياً) ان الثواب والعقاب
 ليسا معلولين للطاعة والمعصية مثل عليية النار للاحراق ولا لم يعقل تقضيها
 مع بقاء المعلولين ، وحينئذ فتكون النسبة بين الثواب والعقاب والطاعة والمعصية
 اعتبارية كما ان النسبة بينها وبين المدح والذم كذلك ، فلا يستلزم بقاء أحد
 المعلولين بهذا المعنى بقاء المعلول الآخر بل يجوز امتداد أحدهما مع فسر الآخر
 كما هو الشأن في الثواب والعقاب والمدح والذم في الدنيا فان من سرق ديناراً

ولحصول نقيضهما لولاه - ويجب خلوصهما والا لكان الثواب أنقص
حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله فيها وهو ادخل في باب
الزجر

من زيد استحق الذم دائماً - فرضاً - لكنه لا يستحق العقاب دائماً وكذا في
في طرف الطاعة .

(و) الثالث - ما أشار اليه بقوله : (لحصول نقيضهما لولاه) أى لولا
الدوام والمراد انه لو كان الثواب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه
ولو كان العقاب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك يتأني الثواب
والعقاب للزوم كونها خالصين عن الشوائب كما يأتي الآن ، فعنى العبارة انه
يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الالم الذى هو نقيضه بانقطاع
العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه . وفيه ان
الدليل الآتى لا يدل على لزوم الخلو عن هذا النحو من الشوائب .

(مسألة) (ويجب خلوصهما) أى خلوص الثواب والعقاب عن
الشوائب حتى لا تكون شائبة الم مع ثواب وشائبة لذة مع العقاب (والا
لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله) أى
حصول الخلو (فيهما) أى في العوض والتفضل . وفيه مضافا الى انه
لادليل على لزوم أرجحية الثواب من العوض والتفضل من هذه الجهة ان
هذا لا يكتفى لاثبات الدوام فيهما حتى تثبت عليه المسألة السابقة فان من يعلم انه
عمل عملا لا يستحق الا مقداراً من الثواب لا يتألم تمام ثوابه .

هذا في الثواب وأما العقاب فاستدل له بقوله : (وهو ادخل في باب
الزجر) بمعنى أن من يعلم ان عقابه لا تشوبه لذة يكون أقرب الى الطاعة

وكل ذى مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ، وبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

وأبعد من المعصية فيكون لطفاً ، وقد سبق وجوب اللطف. لكن فيه ما عرفت من أن اللطف في الجملة واجب لكل مراتبه . نعم يمكن أن يستدل لخلوص الثواب والعقاب بالأدلة السمعية الكثيرة الدالة على أن النار حزن لا فرح فيها وأن الجنة فرح لا حزن فيها ونحو ذلك .

ان المصنف (ره) لما ذكر خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أراد دفع بعض الاشكالات على ذلك :

(الأول) - ان الثواب لا يخلص عن الشوائب لأن درجات أهل الجنة متفاوتة فمن كان أدنى مرتبة يكون مقتما لمشاهدة غيره أعلى درجة منه . (و) الجواب ان (كل ذى مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته) فلا يكون مقتما بمشاهدة من هو أعظم درجة منه ، ويكون مثل أهل الجنة في اختلاف المراتب مثل أهل الدنيا حيث لا يكون السوفى مقتما لعدم كونه ملكا ، ويجوز ان تكون المراتب في الجنة بمنزلة طعم الطعام الحسن في الافواه المختلفة فالغنى الذى اعتاد اكله لا يلتذ منه بقدر ما يلتذ منه الفقير المسكين .

(الثانى) - ان أهل الجنة يحب عليهم الشكر نعم الله تعالى وذلك مشقة فلا يكون الثواب غالياً عن الألم . (و) الجواب انه (يبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة) فيكون الشكر عندهم بمنزلة تكلم الحبيب مع حبيه حتى حتى ان ترك التكلم مشقة . هذا كله على تقدير وجوب الشكر عليهم .

(الثالث) - ان النفس ميالة الى القباح فتركهم لما وجب الألم وهو خلاف خلوص الشهوات . (و) الجواب ان (غنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

القبائح ، وأهل النار ملجأون الى زك القبيح . ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثبت العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافات لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه »

القبائح (لو سلم انهم هناك يميلون الى القبائح ميلاً .
(الرابع) - ان أهل النار يتركون القبائح فيلزم ثوابهم على ذلك وهو خلاف خلوص العقاب . (و) الجواب ان (أهل النار ملجأون الى ترك القبيح) والملجأ الى الترك لا ثواب له كما ان الملجأ على الفعل لا عقاب له .
(مسألة) (ويجوز توقف الثواب على شرط) حتى انه لو لم يحصل ذلك الشرط لم يثب العامل (والا) فلو كان مجرد الشيء الحسن موجباً للثواب بلا أى شرط (لا يثبت العارف بالله تعالى خاصة) بدون اعتراف بالنبوة أصلاً أو نبوة نبينا ﷺ وذلك باطل بالضرورة ، وقد خالف في ذلك بعض زاعمين ان الثواب مرتب على الشيء الحسن مطلقاً ، وكلامهم عار عن الدليل ولو استدلل لهم بالمطلقات كقوله ﷺ في أول البعثة : « قولوا لا إله الا الله فقلهوا ، أو « من قال لا إله الا الله كان له من الاجر كذا ، قلنا : لا بد من تقييد ذلك بالمقيدات كقوله تعالى : « أو فوا بهدى أو ف بهدم ، وغير ذلك (وهو مشروط بالموافات) بمعنى ان الثواب مشروط بوفاء العبد بإيمانه الى حال موته ، فلو آمن وعمل صالحاً ثم أشرك لم يثب على إيمانه وعمله (لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك ، وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه) فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ، وهل ان ذلك من جهة عدم الثواب من أول الامر لما علم الله تعالى من سوء عاقبته والثواب مشروط بعدم سوء العاقبة أم من جهة ان الشرك يمحى الثواب من حين الشرك ؟ الأقوى

والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »

الثاني لظهور الاحباط في ذلك خلافاً للمصنف (ره) لما يأتي في المسألة التالية (مسألة) الاحباط هو عرق السيئة والكفر الاعمال الحسنة والايان المتقدم ، بمعنى انه لو امن العبد ائيب ثم اذا كفر ذهب ثوابه وكذلك لو عمل صالحاً ائيب ثم اذا صدر منه عصيان ذهب ثوابه ، والتكفير هو عرق الايمان والعمل الصالح الكفر المتقدم والاعمال السيئة . (و) قد اختلفوا في الاحباط بهذا المعنى فالمصنف (ره) على ان (الاحباط باطل) واستدل لذلك بدليلين عقلي وسمي : فالاول - ما أشار اليه بقوله : (لاستلزامه الظلم) لانه يستلزم ان يكون من أساء وأطاع وكانت اساءته اكثر بمنزلة من لم يحسن ويكون من كان احسانه اكثر بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء . وليس كذلك عند العقلاء والثاني - ما أشار اليه بقوله : (ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ») ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، والايفاء بوعده ووعيده واجب ولا يكون الايفاء اذا قلنا بالاحباط ، لكن الاقوى في النظر وفقاً لغير واحد من المحققين وجرد الاحباط بهذا المعنى لصراحة الآيات والأخبار في ذلك كصراحتها في التكفير .

والدليلان لا يخفى ما فيهما : (أما الأول) فلبداية ان العقلاء لا ينسبون الى الظلم المولى الذي قال لعبده بأنك ان فعلت كذا كان لك مقدار كذا من الأجر لكن ان فعلت القبيح الكذائي بعده احبطت عمالك ولم أعطك من أجرك شيئاً فبقاء ثوابك مشروط بعدم ذلك العمل القبيح ، كما أنهم لا ينسبون الى الظلم من قال في عكسه بأنك أيها العبد ان فعلت القبيح كان عليك المقدار المكذائي من العقاب لكن اذا أتيت بالحسن الكذائي بعده كفرت عنك

ولعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً ، وحصول المتناقضين مع التساوي

سيبتك (وأما الثاني) فان هذه الآية بدليل آيات الاحباط والتكفير مقيدة
ان لم نقل بالنقيض لأنها في مقام أصل جزاء الأعمال لاساثر الخصوصيات
هذا مضافاً الى انها مخالفة للشرط الذي يذكره المصنف (ره) أيضاً فكلانا نحتاج
عن الجواب عنها .

يتى في المقام شيء وهو ان أبا هاشم قال بالموازنة ، بمعنى انه توزن
الأعمال الفبيحة والحسنة فان زادت الأولى على الأخرى اسقط عن الأولى
بمقدار الأخرى ويتى للأولى بقية يعاقب بها وان زادت الأخرى بمقدار
الأولى ويتى للأخرى بقية يثاب بها وان تساويتا كان كن لم يفعل شيئاً . (و)
رده المصنف (ره) بقوله : (لعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً) فلو
فرض ان الثواب اثنان والعقاب واحد لم يكن سقوط الثواب الثاني بازاء
العقاب أولى من سقوط الثواب الأول بازائه لانه ترجيح من غير مرجح ،
فيتق ان يسقط الثواب مطلقاً وهو خلاف مذهبه أويبقى مطلقاً وهو المطلوب
فيصاف قدر عقاب واحد ويثاب قدر ثوابين . (وحصول المتناقضين مع
التساوي) فلو فرض ان الثواب بقدر العقاب فان تقدم اسقاط أحدهما للآخر
لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وان
تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معاً لأن وجود كل منهما يتق وجود الآخر
فيلزم وجودهما حال عدمهما ، وذلك جمع بين التقيضين .

هذا شرح العبارة ونقول : ولو فرض زيادة أحدهما لا بمقدار الضعف
لزم الترجيح بلا مرجح أيضاً ، اذ لو فرض ان الثواب أربعة والعقاب ستة لم
يكن هذه الأربعة من الستة أولى بالسقوط من الأربعة الأخرى من الستة
مثلاً : لو فرضنا الستة (أ ب ج د ه و) لم يكن سقوط (ا ب ج د) أولى من

والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه
ولقبه عند العقلاء

سقوط (جد هو) أو (أب هـ و) أو سائر التراكمات الممكنة .

والأقوى في النظر صحة مذهب أبي هاشم وإن في بعض الأعمال يقع
الاحباط والتكفير وفي بعضها تقع الموازنة لدلالة السمع على كليهما ، وما ذكره
المصنف (ره) في رد مذهبه منظور فيه اذ لا يحتاج الترجيح في هذه المقامات الى
الى الأولوية ، ولذا من طلب من زيد ديناراً أو طلب زيد منه دينارين سقط دينار
بالموازنة وبقي عليه دينار واحد ، وقد مثلاً لذلك بطريق المهارب ورغبي
الجامع ، كما انه لا يحتاج التسايط في المتساويين الى شيء اذ ليس هناك وجود
أصل بل ان اقره تعالى يعطى كذا لمن فعل كذا من الثواب ولا مانع من عدم
اعطائه تعالى ذلك الثواب اذا فعل بقدره من القبيح الموجب للعقاب فيكون
كالو طلب زيد من عمر ديناراً وعمر من زيد ديناراً فانها يتساطان .

(مسألة) في خلود العذاب وانقطاعه (والكافر) ان كان معانداً فهو
(مخلد) بضرورة دين الاسلام ، وخلاف بعض الحكماء كخلافهم في سائر
الضروريات لا يستحق اعتساءً والأخبار والآيات بذلك متواتر بلا فوق
التواتر ، وان لم يكن معانداً بأن كان قاصراً فالأقوى انه يتمتع كما هو مقتضى
قواعد العدل ، ويؤيد ذلك جملة من النصوص ، والقول بأن كل كافر معاند
مصادم للضرورة (وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع) للسمع الدال على ذلك
لما ذكره المصنف (ره) بقوله : (لاستحقاقه الثواب بإيمانه) اذ لا دليل
عقل على ذلك فمن الجائز عقلاً اشتراط الثواب على الايمان بعدم الكبيرة اما
احباطاً - كما اخترنا جواز الاحباط في الجملة - وأما اشتراطاً - كما اختاره
المصنف (ره) - (و) لا لما ذكره بقوله : (لقبه عند العقلاء) اذ لا دخل

والسميات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه

للعقل في هذا مضافا الى ان العقلاء يجوزون أن يكون الايمان وجميع أعمال الخير مشروطا ثوابها بعدم الكيفية

وما ذكره العلامة (ره) من انه يلزم أن يكون المؤمن الذي عصى مرة واحدة كالمشرك مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء محل تأمل اذا اشتراك في الخلود لا يلزم الاشتراك في كيفية العذاب ، فن الجاز عقلا أن يكونا مخلدين مع كون نسبة عذاب هذا الى عذاب ذاك كنسبة معصيتها . والحاصل انا وان كننا نوافق المصنف (ره) على المدعى لسكنه لا بدليله بل بالاخبار والاحاديث .

استدل من قال بدوام عذاب العاصي بامرین (الاول) الآيات الدالة على خلود العاصي كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعدا فجزائه جحيم خالدا فيها ، . (و) الجواب ان (السميات متأولة) بالآيات والاخبار الكثيرة الدالة على عدم خلود الكافر ونحوه وان أهل الكبائر يخرجون من النار أو يعني عنهم ابتداءً بالشفاعة ، فادل على خلودهم لا بد وان يتأول بان ذلك اذا كانوا كفارا أو ان المراد بالخلود البت الطويل لاستعماله مجازاً فيه

(الثاني) - العقل لما تقدم من أن الثواب والعقاب يجب دوامهما . (و) الجواب ان (دوام العقاب مختص بالكافر) ونحوه ، والدليل العقلي السابق قد عرفت مافيه .

(مسألة) في جواز العفو (والعفو) من الله تعالى على غير الكافر (واقع لانه) أى العقاب (حقه تعالى فجاز اسقاطه) والقرول بأن العقاب

ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان
وللسمع والاجماع على الشفاعة فقليل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه (ص)

من لوازم الاعمال فيكون التفكيك بينه وبين العمل كالتفكيك بين الاربعة
والزوجية غير ممكن باطل لادليل عليه وخلاف الضرورة من دين الاسلام .
(و) أيضاً ان العقاب (لا ضرر عليه) تعالى (في تركه مع ضرر)
الشخص (النازل) هذا العقاب (به لحسن اسقاطه) ، والقول بأن في
الكافر أيضاً كذلك ولا تقولون به مردود بأن ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك
مانع وفي الكافر المانع موجود وانا كنا لانعلم ذلك لكنه مكشوف لنا بالآيات
والاخبار (ولانه احسان) والاحسان حسن حق بمن يتضرر به ، ولا يخفى
الفرق بين هذين الدليلين (وللسمع) كقوله تعالى : « ان الله لا ينظر ان يشرك
به ويفتر ما دون ذلك لمن يشاء » وقوله تعالى : « وان ربك لدو مفرقة للناس
على ظلمهم » وقوله تعالى : « يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً » وقوله تعالى : « غافر الذنب ، الى غير
ذلك من متواتر الايات والاخبار ، ومن أسماء الله تعالى العفو الغفور ونحوهما
(مسألة) في الشفاعة (والاجماع) من المسلمين بل الضرورة من الدين
واقع (على الشفاعة) ويدل عليه قوله تعالى : « لا يشفعون الا لمن ارتضى »
وقوله تعالى : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » الى غير ذلك من متواتر
الاثار ، وهذا بما لا خلاف فيه وانما الكلام وقع في معنى الشفاعة (فقليل) انها
ليست لاسقاط العقاب بل (لزيادة المنافع) للمؤمنين المستحقين للثواب ،
فتكون درجة المؤمن بالشفاعة درجتان بعد ما كانت درجة واحدة مثلاً .
(ويبطل) هذا القول لزوم وقوع الشفاعة (منافي حقه) (ص) إذ لو
الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي ﷺ حيث نطلب

ونفي المطاع لا يستلزم نفي الحجاب وباقي السميات متأولة بالكفار وقيل
في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبوت الثاني

له من الله تعالى على الدرجات ، والتالي باطل قطعاً لأن الشافع اعلى من
المشفوع فيه فالمقدم مثله . والعمدة ورود الاخبار الكثيرة الدالة على اسقاط
العقاب بالشفاعة .

ثم ان الظاهر وقوع سقط في العبارة ولو كانت هكذا : : ويطلبه لزوم
وقوعها منافي في حقه ~~بوجه~~ ، لكانت تامة

استدل القائل بان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع بقوله تعالى : وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع ، فان الآية دالة على نفي الشفيع للظالم ومرتكب الكبيرة
ظالم لكونه فاسقاً . (و) الجواب ان (نفي المطاع لا يستلزم نفي الحجاب)
فانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع ، فلو كان الشفيع عند
الله مطاعاً كان الله تعالى مطيعاً وهو باطل فالشفيع مجاب لانه مطاع . والحاصل
ان الآية تدل على نفي الشفيع الخاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ، مضافاً
الى احتمال ان يكون المراد بالظالمين الكافرين جمعاً بين الأدلة .

(وباقي السميات) الدالة على نفي الشفيع كقوله : : وما للظالمين من
أنصار ، وقوله تعالى : : ولا تنفعها شفاعة ، وقوله تعالى : : يوم لا نجزى نفس
عن نفس شيئاً ، وقوله تعالى : : ولا تنفعهم شفاعة الشافعين ، (متأولة
بالكفار) جمعاً بين الأدلة (وقيل) ان الشفاعة في (اسقاط المضار)
عن العصاة (والحق صدق الشفاعة فيها) فانه يقال شفيع فلان لفلان اذا
طلب الزيادة له أو اسقاط الضرر عنه (وثبوت الثاني) وهو الشفاعة بمعنى

له (ص) لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة
لدفنها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب ويندم
على القبيح لفضحه والا لا تنفت التوبة، وخوف النار ان كان الغاية فكذلك

اسقاط المضار (له ~~في~~ لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي)
ولغير هذا الحديث من السمعيات الكثيرة .

(مسألة) في وجوب التوبة (والتوبة) وهي الندم على المعصية المستلزم
للزم على عدم المعاودة في المستقبل - اذ لو لم يزم لم يكن الندم حقيقياً
(واجبة) بالاجماع عقلاً وسمعاً (لدفنها الضرر) الذي هو العقاب أو الخوف
منه ودفع الضرر واجب (ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب)
فان العقلاء يقبحون من لم يندم وان فرض ان هناك لم يكن عقاب . هذان دليلان
من جهة العقل ، وأما من السمع فيدل على ذلك متواتر الاخبار والآيات
كقوله تعالى : « توبوا الى الله جميعاً ، وقوله تعالى : « توبوا الى الله توبة نصوحاً ،
وغيرهما .

(و) اللازم في التوبة ان (يندم على القبيح لفضحه) ونهى الشارع
عنه (والا) فلو ندم لضرره يندم حتى انه لو لم يكن مضراً لارتكبه
(لا تنفت التوبة) لأن ذلك معناها شرعاً ولغة (وخوف النار ان كان الغاية)
بان ندم من المعصية لخوف النار أو الشوق الى الجنة لأنه علم ان العاصي
يدخل الاولى ولا يدخل الثانية (فكذلك) عند المصنف ليست هي توبة بل
يكون من قبيل ترك المعصية لضررها ، لكن المستفاد من الروايات كغاية ذلك
وانما التوبة التي هي غالبة لله تعالى حتى انه لو لم يكن هناك ثواب ولا عقاب
أصلاً لتاب فانها مخصوصة بمن عبد الله تعالى لا خوفاً من نار ولا شوقاً الى جنته

وكذلك الاخلال بالواجب ، فلا يصح من البعض ، ولا يتم القياس على
الواجب

بل لانه أهل للعبادة جعلنا الله تعالى منهم (وكذلك الاخلال بالواجب)
يكون الندم عليه توبة اذا لانه اخلال بالواجب ، وأما اذا كان لخوف ضرر
كخوف ضياع ماله في ترك الزكاة وسقم بدنه في ترك الصوم فانها لا تكون توبة
صحيحة ، وفي الخوف من النار والشوق الى الجنة ما عرفت .

(مسألة) في انه هل يصح التبعض في التوبة أم لا ؟ ذهب بعض الى
العدم لأن التوبة كما عرفت هي الندم على القبيح لانه قبيح والندم على ترك
الواجب لانه ترك للواجب (فلا يصح من البعض) لانه لو تاب عن بعض
كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في هذا دون ذلك ،
وقد تقدم ان التوبة لا تصح الا اذا كانت لقبح الفعل أو ترك الواجب . وقد
خالف في ذلك أبو علي فذهب الى صحة التبعض واحتج عليه بأن الندم على
قبيح دون قبيح صحيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب صحيح ، والجامع
بين الأمرين انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب
لوجوبه ولو لم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون
قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ، لكن التالى باطل بالضرورة فتصح الصلاة بمن لا يصوم وبالعكس
فالمقدم مثله .

(و) أجاب المصنف (هـ) عنه بأنه (لا يتم القياس على الواجب) لان
ترك القبيح لكونه نقياً لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب
فانه لكونه اثباتاً يحصل باثبات واجب دون واجب . وقد يمثل لذلك بأن تارك
أكل رمانة لموضتها لا يقدم على أكل كل حامض بخلاف أكل رمانة لموضتها

ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة ، وكذا المستحقر والتحقيق أن
ترجيح الداعي الى الندم على البعض يمت عليه خاصة وان اشترك الدواعي
في الندم على القبيح لقبحه

فانه لا يلزم أكل كل حامض ، لكن الأقرب في النظر صحة مذهب أبي على
اذ كل حرام مستقل برأسه كما ان كل واجب مستقل برأسه فكما ان الأدنى واجب
دون واجب آت بحسن دون حسن كذلك التارك للحرام دون حرام تارك
لقبيح دون قبيح هذا مضافا الى ما هو بديهي من أن غالب التائبين يتوبون عن
القبايح لقبحها مع اصرارهم على قبايح آخر لسهولة بنظرهم دون ما تاب منه ،
فالذي عاده الاغتيا ب اذا زنى يندم على زناه أشد الندم ومع ذلك فهو مستمر
على اغتيا به ويأتى اختيار المصنف لهذا المذهب .

(و) أما (لو اعتقد) التائب عن بعض القبايح (فيه) أى فى بعض
القبايح الاخر (الحسن) كما لو اعتقد التائب عن الزنا حسن اغتيا ب زيد لكونه
مضلا - وان كان اعتقاده خلاف الواقع - (لصحت التوبة) بالاتفاق
لحصول شرطها وهو الندم على القبيح لقبحه (وكذا) تصح التوبة عن قبيح
دون قبيح من (المستحقر) لاحد الفعلين المستعظم للآخر فانه تصح توبته
عن العظيم وان لم ينب عن الصغير لانه تاب عن العظيم لقبحه (والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم على البعض) أى بعض المعاصي (يمت عليه) أى
على الندم عن هذا البعض (خاصة وان اشترك الدواعي فى الندم على القبيح
لقبحه) .

والحاصل ان الداعي على ترك القبايح وان كان مشتركا بين الكل - لأن
الداعي هو القبح المفروض اشتراكه بين الجميع - الا ان ترجيح الداعي يمد

كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة ، والذنب ان كان في حقه تعالى

الفاعل لما يرجعه من الداعي يتركه وما لا يرجعه لا يتركه (كما في الدواعي الى الفعل) فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كانت داعية بعض الافعال راجعة على داعية البعض الآخر اختص الفعل الذي تكون داعيته أرجح بالوقوع ، وان اشترك الكل في أصل الداعي مثل حسن التصديق داعي للتصدق على جميع الفقراء لكن من يده الداعي يرجح هذا الفقير على غيره . (و) لو كانا منساوين في جميع الجهات .

نعم (لو اشترك الترجيح) بان رجح الفاعل جميع الدواعي (اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم) عن بعض دون بعض (وبه) أى بما ذكرنا من انه مع اشترك الترجيح يشترك وقوع الندم (يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والالزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة) أو يزول بالتوبة الكاملة وهو الاظهر .

(مسألة) في أقسام التوبة هي أربعة لأن الذنب إما يتعلق بحق الله تعالى أو بحق الناس والمتعلق بحق الله اما ان يكون له تدارك أم لا والمتعلق بحق الناس اما ان يكون تدارك أم لا .

(و) تفصيل أحكام الأقسام الأربعة ان (الذنب ان كان في حقه تعالى) ولم يكن له تدارك كترك صلاة العيدين وشرب الخمر والاستمناء ونحوها سواء كان ترك

وكنى فيه الندم والعزم على المدم ، وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلماً أو العزم عليه مع التعمد أو الارشاد ان كان اضلالاً وليس ذلك جزءاً ، ويجب الاعتذار عن

واجب أو فعل محرم (وكنى فيه الندم والعزم على المدم وفي الاخلال بالواجب) الذي له تدارك أو الاتيان بالقيح الذي له تدارك يجب التدارك مضافاً الى الندم و (اختلف حكمه في بقائه وقضائه) فالتارك للزكاة يجب عليه اداؤها والتارك للصلاة وصوم رمضان يجب عليه قضائها هذا في ترك الواجب وأما في فعل القبيح المحتاج الى التدارك فكالوطى في الحيض المحتاج الى الكفارة وأما قوله : (وعدمها) أى الاخلال بالواجب الذى لا قضاء له ولا كفارة كترك العيدين في المثال المتقدم فهو داخل في القسم الأول كما عرفت ، (وان كان) الذنب (في حق آدمي) فان لم يكن له تدارك كاهابة الميت كنى فيه الندم أيضاً ، وان كان له تدارك (استتبع ايصاله) أى ايصال ذلك الحق الى صاحبه (ان كان ظلماً) كسرقة أمواله وقطع بعض اطرافه ونحو ذلك فانه يجب رد ماله عليه وطلب العفو أو القصاص أو المراضات أو نحو ذلك (أو العزم عليه مع التعمد) بان لا يتمكن فعلاً من الايصال مع تمكنه بعد ذلك (أو الارشاد ان كان) الذنب (اضلالاً) كما ورد في الروايات وحكم به العقل ، (وليس ذلك) الذى ذكرنا من تسليم النفس المحن على ورد السرقة ونحوهما (جزءاً) من التوبة بل هى واجبات خارجية مكملّة فاذا تاب عن السرقة مثلاً لكن لم يرد المال الى صاحبه كان ذلك ذنباً جديداً وذلك سبب لعدم كمال توبته ، (و) اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الأدمى هو الاغتيال (يجب الاعتذار عن

المغتاب مع بلوغه ، وفي إيجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد أيضاً اشكال ، وكذا المألول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها

المغتاب مع بلوغه (كما في بعض الروايات وفي بعضها اطلاق وجوب الاعتذار ومحل تفصيل هذه المباحث في الفقه .

(مسألة) ذهب بعض الى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه مفصلاً وجب التوبة عنها واحداً واحداً على التفصيل ، وان كان عالماً بها مجملاً وجب التوبة مجملاً ، وان كان عالماً ببعضها مفصلاً وبعضها مجملاً وجب تفصيل التوبة في المفصل واجمالها في المجمال . (و) لكن (في إيجاب التفصيل مع الذكر) للذنوب مفصلاً (اشكال) اذ لا دليل على ذلك ، مع ان الاطلاقات شرعاً والدليل العقلي على وجوب الندم تدل على كفاية الاجمال

(مسألة) (و) لو تاب المكلف عن ذنب ثم ذكرها ف (في وجوب التجديد) للتوبة (أيضاً اشكال) لعدم دليل شرعي أو عقلي على الوجوب وما ذكره بعض القائلين بوجوب التجديد من انه لو لم يجدد التوبة حين الذكر يكون فرحاً بالمحبة وهو اصرار على الذنب ورضاء به في غير محله لآمكان ان يكون ضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاؤها كحالنا في كثير من الأعمال السابقة المباحة .

(مسألة) (وكذا) في إيجاب التوبة عن (المألول مع العلة) كليهما اشكال فانه لو رمى قاتلاً نفساً كان الرمي علة والقتل معلولاً ولا يجب التوبة على واحد منهما بل يكفي لاحدهما خصوصاً للمألول لانه الذنب حقيقة أو اما الرمي فهو مقدمة ، وذهب بعض الى وجوب توبتين ولا دليل عليه .

(مسألة) (و) في (وجوب سقوط العقاب بها) أيضاً اشكال ، وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعض الى وجوبه عقلاً وآخرون الى وجوبه سمعاً

والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها

وثالث الى عدم وجوبه .

استدل الأولون بأمرين (الأول) - انه لو لم يجب إسقاط العقاب بالتوبة لم يحسن تكليف العاصي به والتالى باطل اجماعا فالمقدم مثله . بيان الملازمة ان التكليف بالتوبة بدون سقوط العقاب لغو واللغو لا يصدر عن الحكيم . وفيه ان المحسن لو جوبها يمكن أن يكون كونه التائب في معرض سقوط العقاب عنه وافرغ بين الايجاب وبين كونه في معرض ذلك وان لم يسقط فان العقلاء يستحسنون الذهاب الى دار الأمير اذا كان للذهاب في معرض الغفران .

(الثاني) ان من أساء الى غيره واعتذر بانواع الاعتذارات التي يتمكن منها وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة رأوا العقلاء قبح عدم قبوله والقبوح لا يقع من الحكيم تعالى . وفيه ان من أساء الى غيره وهتك حرمة ثم جاء معتذراً لا يوجبون العقلاء قبول اعتذاره بل رأوا الخيرة في ذلك الى الغير ان شاء صفح وان شاء عاقب .

واستدل للقول الثاني وهو الأقوى بان الله سبحانه وعد الغفران بقوله تعالى : **وإني لغفار لمن تاب** الآية وبغير ذلك والوفاء بالوعد في حكم العقل لازم .

واستدل للقول الثالث بان من أساء الى غيره ثم اعتذر منه خيره العقلاء في القبول والرد . أقول : هذا وان كان تاماً الا انه يدل على عدم الوجوب عقلاً فلا مانع من دلالة الشرع على القبول .

(مسألة) اختلفوا في ان التوبة هل هي لذاتها تسقط العقاب أم لكثرة ثوابها فيكون ثوابها أكثر من عقاب المعصية فيسقط بها عقاب المعصية (و) اختار المصنف (ره) الأول ف (العقاب يسقط بها) (لذاتها) (لا بكثرة ثوابها)

لأنها قد تقع محبطة ولولاه لا تنفي الفرق بين المتقدم والمتأخر والاختصاص
ولا تقبل التوبة في الآخرة لا تنفاه الشرط

واستدل لذلك بأمور :

(الاول) - (لأنها) أي التوبة (قد تقع محبطة) للذنب بغير ثواب
كتوبة الخارج من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها لأن عمل
الخارج لا ثواب له .

(الثاني) - أنه لو اسقطت العقاب لكثرة ثوابها لم يكن فرق بين التوبة
المتقدمة والمتأخرة ، إذا المفروض أن لها ألف ثواب - مثلاً - وللمعصية خمسمائة
ومن المعلوم أن الخمسمائة تضمحل في الألف سواء كان الألف متقدماً أم متأخراً
لكن التوبة المتقدمة لا معنى لها فلا معنى لكونها تحبط المعصية بأكثريّة ثوابها
والى هذا الدليل أشار المصنف (ره) بقوله : (لولاه) أي لولا كون التوبة
مسقطة للعقاب بذاتها ، بأن كانت تسقط العقاب بأكثريّة ثوابها من عقاب
الذنب (لا تنفي الفرق بين المتقدم والمتأخر) .

(والثالث) - أنه لو كانت التوبة تسقط العقاب بأكثريّة ثوابها لم تكن
التوبة عن ذنب مسقطة لعقاب ذلك الذنب خاصة بل احتل إسقاطها لذلك
ولغيره لتساوى نسبة الذنوب إليها وإليه أشار بقوله : (والاختصاص) أي
لولاه لا تنفي الاختصاص .

(و) إن قلت : لو كانت التوبة تسقط العقاب بذاته لاسقطته في حال
المعاينة وفي الآخرة لكن التالي باطل فالمقدم مثله . قلت : (لا تقبل التوبة
في الآخرة لا تنفاه الشرط) الذي هو وقوعها في الدنيا .

أقول : الظاهر من أدلة التوبة السميّة أنها بذاتها مسقطة للعقاب وأما
ما ذكره المصنف (ره) من الأدلة على ذلك فلا يخفى ما فيها فلا تصلح للاستناد

وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه ، وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها والسمع دل على ان الجنة والبار مخلوقتان الآن ، والمعارضات متأولة

(مسألة) (وعذاب القبر واقع) خلافا لشرذمة لايعبأ بقولهم (للامكان وتواتر السمع بوقوعه) فانه أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه .

(مسألة) (وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها) فيجب تصديقها .

(مسألة) (والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن) فلا وجه لرفع اليد عنه . وذهب بعض الى عدم كونها مخلوقتين وانما تخلفان يوم الجزاء واستدلوا بان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالمحكم وانما لو خلقنا لزم فناء لقوله . كل شيء هالك إلا وجهه لكن الفناء باطل لقوله تعالى : . أكلها دائم ، خلقها باطل وان الله تعالى قال في وصف الجنة : . عرضها السماوات والأرض . وذلك لا يتصور الا بعد فناء السماوات والأرض ، (و) الجواب أما عن حديث العبيث فيوضح انه لا اطلاع لنا على الجهات المخرجة عن العبيث ولعل فيها بعضها بل الأدلة الدالة على خلقها دالة على ذلك . وأما عن (المعارضات) التي ذكروها فيها (متأولة) اذ لانسم منافات هلاكها لقوله تعالى : . أكلها دائم ، فان المراد بدوام الاكل ان من يذهب اليها اكله دائم ، مضافا الى احتمال ان يكون المراد بالعام ذوى الأرواح والفضاء وسيع جدا فلا يلزم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها في مكانها .

والايان تصديق بالقلب واللسان ولا يكتفى الاول فقط لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ولا يكتفى الثاني لقوله تعالى : قل لم
تؤمنوا والكفر عدم الايمان أما مع الضد أو بدونه، والفسق الخروج عن
طاعة الله تعالى مع الايمان

(مسألة) في الايمان والكفر (والايان) لغة هو التصديق مطلقا قال
تعالى حكاية عن أولاد يعقوب عليه السلام : وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق ، وشرعا
(تصديق بالقلب واللسان ولا يكتفى الاول فقط لقوله تعالى : وجحدوا بها
واستيقنتها أنفسهم) فانه تعالى أثبت للكفار الاستيقان الذى هو التصديق
القلبي مع فرض انهم كفرون (ولا يكتفى الثاني) أى الإقرار باللسان فقط
(لقوله تعالى) : قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا) فان الايمان لو كان
هو الإقرار باللسان لم ينفه عن المقرين باللسان . ويدل عليه أيضاً قوله تعالى :
« ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وهم بمؤمنين »

أقول : لكن الظاهر ان التصديق باللسان كاف في ترتب أحكام المؤمنين
في الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبى صلى الله عليه وسلم أحكامهم على المناققين كائنى اى
وحرر وغيرهما (والكفر عدم الايمان) بما من شأنه أن يكون مؤمناً
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية وهو (أما مع الضد) للايمان بأن يكذب
ويجحد (أو بدونه) بأن لا يؤمن ولا يكذب فهو حال عن الطرفين الايمان
والتكذيب .

(مسألة) في الفسق والتفاق (والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع
الايان) هذا في الإطلاق الغالب عند المتشرعة ، وقد يطلق عندهم على مطلق
الخروج عن طاعته ولو كان بدون الايمان كما ان معناه اللغوى مطلق الخروج

والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر ، والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب

سمما

(والنفاق اظهار الايمان) لسانا (واخفاء الكفر) جنانا من النفاق بمعنى الرواج كأنه يروج أمره بين الطائفتين ، وقيل غير ذلك ، وربما يقال : انه اصطلاح شرعي قرأ في لم يسقه اليه العرب .

(مسألة) (والفاسق مؤمن لوجود حده فيه) لان حدا الميزان - وهو كونه مصدقا بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي ﷺ - موجود فيه فيكون مؤمنا ، وخالف في ذلك بعض فقال : ان من تكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر فاثبت منزلة بين المنزلتين وهو خلاف ظواهر السمع ومركز المشرعة .

(مسألة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والأمر بالمعروف والمراد منه حمل النير على الطاعة قولاً أو فعلاً ، وربما يطلق على حب المعروف قلباً - توسعاً - (واجب وكذا النهي عن المنكر) والمراد منع النير عن المحصية قولاً أو فعلاً وربما يطلق على بغض المنكر قلباً - توسعاً - (و الأمر بالمندوب) والنهي عن المكروه (مندوب) وذلك بما لا اشكال فيه كما لا اشكال في استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه لقيام النبي ﷺ والأئمة (ع) بذلك وفعلهم حجة ، وانما الاشكال في انها واجبان (سمما) أو عقلاً ، والحق الاول لدلالة الكتاب والسنة والاجماع عليه قال تعالى : ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وقال ﷺ : لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليرسلن الله تعالى شراكم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم ، وربما قيل بوجوبها عقلاً وهو

والا لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بمحكمته تعالى . وشروطها علم
فاعلا بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

غير تام (والا) فلو وجبا عقلا (لزم) أحد الأمرين أما (ما هو خلاف الواقع
أو الاخلال بمحكمته تعالى) . بيان ذلك : انهما لو كانا واجبين عقلا وجبا حق
على الله سبحانه لوجود الشرائط فيه فان كان فاعلا لهما لزم عدم وجود وقرع
منكر وعدم ترك معروف في الخارج وهو خلاف الواقع ، وان لم يكن فاعلا
لها لزم اخلاله تعالى بالواجب وهو خلاف الحكمة لكن التالى بكلا شقيه باطل
فالمقدم - أى وجوبهما عقلا - كذلك . أقول : لا يخفى ما في هذا الدليل من
الخلل فتأمل .

(مسألة) في شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (وشروطها)
ثلاثة :

(الأول) - (علم فاعلا) أى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
(بالوجه) بان يعلم ان هذا الذى يتركه الطرف واجب وهذا الذى يرتكبه
محرم والالم يجب . أقول : يحتمل أن يكون مراد المصنف (ره) بهذا الشرط
علم المرتكب بالحرمة والتارك بالوجوب ، فلو شرب الخمر بدون علم بحرمة
الخمر لم يكن نهي من باب النهي عن المنكر بل من باب ارشاد الجاهل وكذا في
طرف ترك الواجب - فتأمل .

(و) الثانى - (تجويز التأثير) بان يحتمل ارتداع الفاعل عن المنكر
وعمل التارك بالمعروف فلو علم عدم الفائدة لم يجب

(و) الثالث - (انتفاء المفسدة) الداخلة في الضرر المتنى فلو غلب
على ظنه انه لو نهاه عن المنكر أو أمره بالمعروف حصلت له مفسدة أو لا أحد
من المؤمنين لم يجب ، وانما قيدنا لمفسدة لان المفسدة اليدوية غير مانعة عن الوجوب

ثم إن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : (القلب) وهو واجب مطلقاً بلا شرط إلا الشرط الأول . و (اللسان) وفي حكمه تقطيع الوجه ونحوه . (واليد) وفي جواز البلوغ إلى حد القتل والجرح خلاف ولكل واحد من الأخيرين مراتب يلزم التدرج من الدنيا إلى العلياء . وتفصيل ذلك كله في الفقه .

هذا آخر ما أردنا إيرادَه في هذا الشرح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . اللهم صل على محمد وآل محمد والهم أعداءهم ووفقنا لما تحب وترضى .

وقع الفراغ عن ذلك في الليلة العاشرة من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٧ هـ على يد مؤلفه المحتاج إلى رحمة رب محمد بن المهدي الحسين الشرازي

فهرس الكتاب

٣	مقدمة الشارح للكتاب
٤	مقدمة كشف المراد

(المقصد الاول في الامور العامة)

وفيه ثلاث فصول

٦	(الفصل الأول) في الوجود والعدم
١٣	انقسام الوجود
١٦	الحال
٣٦	تمايز الأعدام
٣٩	المواد الثلاث وأحكامها : الوجود والامكان والامتناع
٤١	القديم والحديث
٤١	السبق ومقابله
٤٦	ان وجود الواجب نفس حقيقته
٤٦	خواص الواجب
٥٠	ان الوجود من المحمولات العقلية
٥١	العقل يتصور جميع الأشياء
٥٤	الوضع والحل
٥٨	المعطوم لا يعاد

الامكان	٦١
القديم والحادث	٦٦
(الفصل الثاني) في المية ولراحتها	٦٨
أقسام الكلى	٧١
التشخيص من الامور الاعتبارية	٨٠
الوحدة والكثرة	٨٣
التقابل وأنواعه الأربعة	٩٤
(الفصل الثالث) العلة وأقسامها	١٠١

(المقصد الثاني في الجواهر والاعراض)

وفيه فصول

(الفصل الأول) الموجودات الممكنة	١٢٧
(الفصل الثاني) الأجسام الفلكية والعنصرية	١٤٧
(الفصل الثالث) بقية أحكام الأجسام	١٥٧
(الفصل الرابع) الجواهر المجردة	١٦٥
النفس الناطقة	١٧١
الحواس الخمس الظاهرة	١٨٣
أنواع القوى الباطنة	١٨٧
(الفصل الخامس) الاعراض التسعة	١٨٩
الكم	١٨٩
الكيف والمحسوسات	١٩٥
المللوسات	١٩٧

- ٢٠٣ المبصرات
٢٠٨ المسموعات
٢١٠ المطعومات ، المشمومات
٢١١ الكيفيات النفسانية ، العلم
٢١٢ أقسام العلم
٢٣٢ القياس
٢٣٩ القدرة
٢٥٠ المضاف
٢٥٣ الآين
٢٦٩ متى
٢٧٢ الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال

(المقصد الثالث - الصانع تعالى)

وفيه فصول

- ٢٧٤ (الفصل الأول) وجود الصانع
٢٧٤ (الفصل الثاني) صفاته تعالى
٢٩٠ (الفصل الثالث) أفعاله تعالى
٢٩٠ الحسن والقبح العقليان
٢٩٥ أفعالنا ، الجبر والاختيار
٣٠١ القضاء والقدر
٣٠٣ الهدى والضلال
٣٠٤ نجاة أطفال الكفار وغير المكلفين

حسن التكليف	٣٠٥
اللطيف	٣١٠
الآلم	٢١٦
الأعراض	٢١٨
الآجال	٢٢٥
الآرزاق	٢٢٦
الأسعار	٢٢٧

(المقصد الرابع - النبوة)

البعثة	٢٢٢
العصمة	٢٢٣
الطريق الى معرفة النبي	٢٣٥
الكرامات	٢٣٦
نبوة نبينا محمد ﷺ	٢٣٩

(المقصد الخامس - الامامة)

على بن أبي طالب عليه السلام	٢٤٩
خلافة غير على عليه السلام	٢٥٢
على أفضل الصحابة	٢٦٦
الأئمة الأحد عشر (ع) من ولد على	٢٧٧

(المقصد السادس - المعاد)

المعاد الجسماني	٣٨٤
التراب والعقاب	٣٨٦
الاحباط والتكفير	٣٩٥
انقطاع عذاب اصحاب الكبار	٣٩٧
الغفر والشفاعة	٣٩٨
التوبة	٤٠١
اقسام الذنب	٤٠٤
القبر والميزان والصراف	٤٠٩
الجنة والنار	٤٠٩
الايمان والكفر	٤١٠
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٤١١